



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

KANT VE HOBBS'TA ORTAK İYİ KAVRAMI

Tuğberk KORKUT

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2024

KANT VE HOBBS'TA ORTAK İYİ KAVRAMI

Tuğberk KORKUT

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2024

TEŞEKKÜR

Akademik eğitimim süresince katıldığım derslerinin yanında iletişime açık yaklaşımı, disiplinli tavrı ve bana olan inancının katkısıyla tezimin tamamlanmasını sağlayan değerli danışmanım Doç. Dr. Toros Güneş Esgün Birdal'a, eleştiri ve katkılarından dolayı değerli hocalarım Prof. Dr. Nazile Kalaycı ve Doç. Dr. Barış Parkan'a, öğrenim hayatımın her anında yanımda olan ve kendimi yetiştirmeme daima alan açarak bu yolda desteklerini esirgemeyen başta annem ve babam olmak üzere tüm geniş aileme, sürecin tamamında fedakarca yanımda olan Güneş Yaren Şahin'e, destekleri için Nazlı Avcılar Avşar ve Ali Sinan Avşar'a, konuya olan ilgimin temellerinde büyük emekleri bulunan başta Dr. Öğr. Üyesi Özgür Soysal ve Dr. Öğr. Üyesi Aydın Müftüoğlu olmak üzere kapısı öğrencileri için daima açık olan istisnasız tüm lisans dönemi hocalarıma ve bölüm koridorlarını beraber aşındırdığımız tüm dostlarıma samimi teşekkürlerimi sunuyorum.

ÖZET

KORKUT, Tuğberk. *Kant ve Hobbes'ta Ortak İyi Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2024.

Çalışmamız Immanuel Kant ve Thomas Hobbes'un etik ve politik felsefelerine odaklanarak bu iki düşünürün politik sistemlerini *ortak iyi* kavramı özelinde ve eleştirel bir biçimde karşılaştırmalı olarak ele almayı, bu yolla politik anlamda ortak iyinin imkanının bulunup bulunmadığı sorusunu araştırmayı amaçlamaktadır. Çalışmamızın ilk bölümünde Hobbes'un düşüncesinin temellerini teşkil eden epistemolojisi ile bağı çerçevesinde felsefi antropolojisi ele alınarak ortak iyi ile ilişkisinde modern egemenlik sisteminin nasıl inşa edildiği insan doğası, mülkiyet, toplumsal sözleşme ve egemenlik kavramları çerçevesinde araştırılacaktır. İkinci bölümde ise Kant'ın, onun felsefi sistemini kuran epistemolojik temellerden başlayarak özgürlük, ahlaklılık, tarih ve insan, toplumsal sözleşme, mülkiyet ve hukuk kavramları eşliğinde etik ve politik tavrı incelenecek, egemenlik ve kamusalılık temaları çerçevesinde ortak iyinin imkânı ele alınacaktır. Buradan hareketle, söz konusu düşünürlerin hem ortaklaşan hem de ayrışan yanlarının her iki bölüm içerisinde de görünür kılınması çabası ortaya konulacaktır. Böylece, bir arada yaşama dair ortak iyi kurgusunun hangi biçimlerde tasarlandığı sorusuna verdikleri yanıtlar tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler

Politika, Hukuk, Ortak İyi, Toplumsal Sözleşme, Egemenlik, Kamusalılık

ABSTRACT

KORKUT, Tuğberk. *Concept of the Common Good in Kant and Hobbes*, Master Thesis, Ankara, 2024.

Focusing on the ethical and political philosophies of Immanuel Kant and Thomas Hobbes, our study aims to critically and comparatively examine the political systems of these two thinkers with a special focus on the concept of the common good, thereby investigating the question of whether there is a possibility of the common good in the political sense. In the first part of our study, Hobbes' philosophical anthropology will be discussed in relation to his epistemology, which constitutes the foundations of his thought, and how the modern sovereignty system is constructed in relation to the common good will be investigated within the framework of the concepts of human nature, property, social contract and sovereignty. In the second part, Kant's ethical and political attitude will be analyzed, starting from the epistemological foundations that establish his philosophical system, in the light of the concepts of freedom, morality, history and man, social contract, property and law, and the possibility of the common good will be discussed within the framework of the themes of sovereignty and publicness. From this point of view, an effort will be made to make visible both the commonalities and differences of these thinkers in both sections. Thus, their answers to the question of the ways in which the construction of the common good for coexistence is designed will be discussed.

Keywords

Politics, Law, Common Good, Social Contract, Sovereignty, Publicness

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: HOBBS'UN FELSEFESİ VE ORTAK İYİ.....	13
1.1. Hobbes'un Felsefi Antropolojisi.....	13
1.1.1. İnsanın Bilgisinin Kaynağı.....	13
1.1.2. Özgürlük ve Amoral İnsan	18
1.2. Sözleşme ve Egemenlik: Ortak İyi Olarak Leviathan	23
1.2.1. Doğa Durumu, Mülkiyet ve Sözleşme Teorisi.....	23
1.2.2. Egemenliğin İnşası: Leviathan'ın Kudreti	31
1.3. Devlet Tasavvuru.....	37
1.3.1. Devletin Yapısı ve Görevleri	37
1.3.2. Ruhani İktidarın Konumu	44
2. BÖLÜM: KANT FELSEFESİ VE ORTAK İYİ.....	49
1.1. Kant'ın Felsefesinin Epistemolojik Temelleri	49
1.1.1. İnsan Bilgisinin Kaynağı.....	49
1.1.2. Özgürlük ve Ahlaklılık.....	54
1.2. Felsefi Antropoloji Kurgusu.....	61
1.2.1. Tarih, İnsan ve Toplumsallık	61
1.2.2. Mülkiyet ve Sözleşme Teorisi.....	67
1.3. Devlet Tasavvuru.....	74
1.3.1. Egemenlik ve Devlet Yapılanması.....	74
1.3.2. Kamusalılık ve Ebedi Barış.....	80
SONUÇ.....	91

KAYNAKÇA99

GİRİŞ

Antikiteden bu yana politika felsefesi tarihi, insanın bir arada yaşama imkanına dair en temel soruları merkezine alan ve bu mesele üzerine düşünce üreten kapsamlı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde politikanın temel ilgisinde, hangi yöntem ve mekanizmalar aracılığıyla bir arada yaşamın mümkün olabileceğine dair refleksiyonlar barındırdığı görülebilir. Bu anlamda bir arada yaşamın belirli bir toplumsal yapıya dair *ortak iyiyi* esas alarak inşa edilmesi gerekliliği, ortak iyinin konusu ve biçimi her ne şekilde düzenlenmiş olursa olsun toplumun tüm üyelerini ilgilendiren bir odak noktası olarak yerini almaktadır.

Ortak iyinin inşası fikri felsefe tarihi boyunca yeni düşüncelerin devinimlerine ön ayak olmak bakımından insan yaşamı içerisinde önemli konuma sahiptir. Antik Çağ'dan günümüze kadar politik sistemlerin ereğinde kendisinin bulunduğu bu fikir, politika felsefesinin temelinde yatan birçok soruyu içerisinde barındırmak bakımından çok katmanlı bir yapıdadır. Politika felsefesinin temellerine nüfuz eden bu kavram, antik felsefeden çağdaş politika felsefesine, yurttaşlık düşüncesi, kolektif eylem ve aktif katılım aracılığıyla elde edilen adalet ve güvenlik çerçevesinde şekillenen imkanlara gönderme yapmaktadır (Lee, 2016). Toplumun genel refahını esas alan, dolayısıyla bireylerin birbirleriyle karşılıklı ilişki içerisinde bir arada buldukları bir düşünsel mekanizmayı öngören ve onları sosyal olarak ilişkilendirmelerinde tanıyan bir öğreti olarak "ortak iyi" fikri, çeşitli boyutlarda ele alınmış ve tarihsel olarak doğal bir evrime uğramıştır. Politik düşünce tarihinde genel olarak ahlaki erdemleri ve ideal politik topluluk düşüncesini merkezinde barındıran kavram, pragmatik anlamda dönüşüme uğrayarak materyalist açıdan bireylerin refahına işaret edecek biçimlerde kullanılır hale gelmiştir (Jaede, 2017, s. 3). Liberal sistemlerde ortak iyi düşüncesi, toplum içerisinde bir arada yaşayan bireylerin refahını mümkün kılmak için aslında basitçe halkın kamusal alanlarda kullanımında bulunan parkların sağlanmasından ya da güvenliğin tesis edilmesi adına muhafaza edilen kolluk kuvvetlerinden başlayarak devlet okulu ya da müze gibi kurumlar, toplu ulaşım araçları veya ulusal savunmanın tesis edilmesi ve benzeri çeşitli alanlara dağılan sosyal hizmetler üzerinden ele alınarak temelde ortak çıkarı ifade eden ve "kamu yararı" temasını vurgulayan siyasi bir söylem üzerinden kurgulanan pragmatik bir yapı

olarak nitelendirilmektedir; kavramın felsefi veçhesi ise bu türden bir yapının mümkün kılınması ve sürdürülebilirliğine dair pratik anlamda bir akıl yürütme üzerinden ortak çıkarın anlam ve gerekliliğine dair tartışmaları tesis eden bir mahiyettedir (Waheed, 2018). Çağdaş felsefi düşünce söz konusu olduğunda ise ortak iyi, liberal düşünce ve cemaatçilik tartışmaları çerçevesinde ve bunu takiben gündeme gelerek Rawls, Kymlicka, Walzer, Sandel, Taylor, Miller gibi figürler tarafından tartışılmış, kavram demokratik katılım düşüncesi ile bir arada ele alınarak Pettit, Cohen ve Mouffe gibi isimler ile tartışmaların çerçevesi genişlemiş ve Galston, Horton, Sluga gibi günümüz düşünürleri ile de kavramın çok katmanlı tarihi süregelmiştir. Tarih boyunca artan ilgiyle seyreden ortak iyi düşüncesine dair tartışmalar, zengin içeriğiyle felsefi literatürün derinleşmesine katkı sağlamaya devam ediyor görünmektedir. Bu noktada sınırları belirginleştirmek açısından belirtmek gerekir ki, araştırmamızın odaklanacağı nokta ortak iyi adına kurgulanan kamusal refah sistemlerinin sağladığı ekonomik, kültürel ya da kamusal olanakların niteliklerine dair süregelen tartışmalardan farklı olarak bu alanlardaki kazanımların kökeninde bulunan modern felsefi temellerin az sonra isimlerini de zikredeceğimiz iki kanonik liberal düşünürün sistemlerinde nasıl yer aldığı ve hangi imkanları içerisinde barındırdığıdır.

“Ortak iyi” kavramının politika felsefesi tarihindeki merkezi rolünün en temel nedenleri arasında onun odak noktasındaki meselenin kamusal yaşam ile özel yaşamın birbiri ile olan sıkı ilişkisi olduğu ve bu yolla politika felsefesi tarihinin tüm aşamalarına içkin bir meseleyi, bireyin toplum, toplumun da birey ile olan ilişkisini kendi kapsamı içerisinde barındırdığı fikri bulunmaktadır (Waheed, 2018). Özel alanlarında yaşamlarını sürdürürken bireylerin toplumsal bir yapı içerisindeki kendi konumları gereğince sosyal statüleri her nasıl belirlenmiş olursa olsun bir arada yaşamın koşulları gereği aktif olarak herhangi bir kamusal meseleye dahil olma ve gerektiğinde belirli noktalarda kurucu roller üstlenme gibi edimleri söz konusu olduğundan, ortaklığı inşa eden tüm kamusal gereklilikler, kavramı hayatlarımıza içkin ve bu anlamda zamansız kılmaktadır.

Politika felsefesi tarihinin, bir sosyal yapının neden gerekli olduğunu ya da olmadığını veya böyle bir yapının hangi biçimlerde, hangi koşullar altında kurgulanması gerektiği gibi birçok soruyu içerisinde barındıran temel çizgisi göz önünde bulundurulduğunda ortak iyi kavramının özel ilgisi olarak birey ve toplum ilişkisi aynı zamanda birey ve devlet ilişkisiyle yakın ilgisi çerçevesinde de incelenebilmektedir. Buradan hareketle,

Thomas Hobbes ve Immanuel Kant'ın politik sistemlerinde yer tutan modern anlamda bir arada yaşamı kurucu egemenlik kavramı, modern politika felsefesi çerçevesinde birbirinden farklı görünen perspektifleri ortak iyi ile ilişkisinde inceleyebilmek bakımından verimli bir uğrak konumundadır. Her iki düşünür de politik yapılarını kurgularken modern egemenlik kavramı etrafında kümelenen temel kavramlar ile bir bağ içerisinde kalarak çok katmanlı siyasi yapılar tasarlamışlardır. Bireyin toplum ile olan gerilimi, bu yapıların tasarlanmasındaki her aşamaya sirayet etmiştir. Hobbes'un bakışıyla bireylerin atomize doğasında birbirlerine olan mesafelerinin özenle tasarlandığı özel yapı bir yana, Kant'ın bakışıyla moralite vurgusunun bireyi bir 'tür' perspektifinde bir araya getirdiği spesifik yaklaşım en nihayetinde kurgunun yürütücüsü olacak egemen kimse ya da kimselerin elinde şekillenecek bir esas halinde konumlanmaktadır. Dolayısıyla ortak bir yaşam kurgusu için bireyin toplum ile ilişkisinde egemenliğin mahiyeti, devletin ilişkisini de zorunlu olarak denkleme dahil etmesiyle merkezi bir konuma yerleşmektedir. Bu anlamda modern egemenlik kavramı, araştırmamızın konusuyla yakın ilgisi çerçevesinde modern politikaya içkin olarak çeşitli noktalarda karşımıza çıkacak bir dizi kavram ile bağlantılı görünmektedir. Bu noktada ise araştırmamız çerçevesinde ortak iyi, felsefe tarihine içkin bir biçimde, genel anlamıyla bir aradalığı inşa etmek üzere koyutlanan düşünsel sistemlerin tümünü kapsayacak bir anlayış çerçevesinde ele alınarak egemenlik ve devlet, güvenlik ve mülkiyet, toplumsal sözleşme, kamusalılık ve yurttaşlık, yasa ve adalet, negatif ve pozitif özgürlük ve bir aradalık gibi temel kavramlar eşliğinde modern politika felsefesi tarihini takiben Hobbes ve Kant'ın felsefi sistemleri özelinde ele alınacaktır.

Politika felsefesi tarihinin her bir uğrağında toplumsal bir aradalığın uygun koşullarda sağlanması amacıyla ortaya koyulan felsefi sistemler, kavramın tarihsel gelişimine özgün katkılarıyla yer alarak derin bir literatürün oluşmasını sağlamaktadırlar. Bu literatürün nüveleri ise şüphesiz Antik felsefede ortaya çıkmakta, klasik anlamda devlet düşüncesine dair felsefi akıl yürütmelerin gözle görülür niteliğe bürünmesi Antik Çağ politika felsefesinin kurucu altyapısıyla mümkün olmaktadır. Bu noktada bir kavram olarak *politika* kelimesinin varlık nedenini teşkil eden *polis* kavramı sanki "görünmez bir el" tarafından yerleştirilmişçesine siyasal düşüncenin başlangıç noktasında konumlandırılarak onun temel yapı taşı oluşturulmaktadır (Ağaoğulları M. A., 2016, s. 21). Elbette *polis*, ya da Latince karşılığıyla *site*, her şeyden önce mekânsal ve sosyo-

ekonomik ilişkilerin küme halinde bir araya geldiği karmaşık bir yapı, bir kent devleti olarak konumlandırılmaktadır. Fakat *polis*'in, *agora* ya da *akropolis* gibi belirli yapısal kısımlarıyla bir kent devletinin sadece mekânsal bir gerçekliğinin ifadesi olmadığı, bununla beraber kavramın asıl yükünü beraberinde getiren bir aradalık ve kamusal pratikleri söz konusu olduğunda özel bir tarihsel önemi olduğu daha iyi anlaşılabilir. Buradan hareketle insanlığın tarihsel gelişimi açısından düşünüldüğünde *polis*'in, politik bir aradalığın ifadesini içerisinde barındıran, bu anlamda iş bölümünün ötesine geçerek ortak iyiyi inşa eden ilişkisel bir birim olduğu açıktır. Bu anlamda ortak iyinin tarihin çeşitli dönemlerinde farklılık gösteren yöntemleri de kapsayarak inşa edilmesinin başat faktörü olarak *polis*'in politika felsefesi tarihine kattığı öncül figürler söz konusu olduğunda önemi ortadadır.

Doğa felsefesinden insan felsefesine yönelişin ışığında, bir *polis* olarak Atina'nın demokratikleşen yapısında yer edinen Sofistlerin politik arenadaki aktif eylemliliğiyle kendini gösteren, ardından sadece politika ile felsefe ilişkisi söz konusu olduğunda değil, bundan daha önce felsefenin nelğine dair temel bir sorgu ortaya koyulduğunda dahi akla gelen ilk figür olması bakımından kendisi bir milat olan Sokrates'in site içerisindeki yaşam tarzında da bizzat kendisini gösteren kamusal edimi, *polis* yaşantısının günümüz demokrasilerine ilham verici nitelikte ve derinlikteki düşünsel çerçevesi hakkında fikir vermektedir. Doğrudan demokrasi kurumunun getirdiği katılım pratiğinin yanı sıra Atina'da meclisler dışında kamusalı kurmada rol oynayan ve çeşitli boyutlarda kendini gösteren bir sosyal yapının varlığı düşünülebilir. Örneğin tragedya, dönemin sosyo-politik yapısıyla özgür yurttaş politikaya dahil eden, bu anlamda aktör-seyirci ilişkisinde onun aynı zamanda "yargılayan" bir tavrı benimsemesini sağlayan, bu anlamda sitenin katılımcı ruhuna katkı yapan bir deneyim niteliğindedir (Sezer & Kalaycı, 2017, s. 14). Benzer biçimde Sokrates'in bir *parrhesiastes* olmak bakımından 'bürokratik sınırların dışında kalarak' koruduğu keskin tavır da *oikos*'un dışarısında konumlanan tartışma alanı olarak kamusal alanda, *bios politikos*'un cereyan ettiği yerde, kamusal ediminin klasik bir biçimi olarak konumlandırılabilir (Torun, 2020, s. 224). *Polis* kamusalının çokluğu potasına yerleştiren kurumsal işleyişi, onun her daim daha yeni ve daha iyi bir ortak iyiyi toplumun kendisi aracılığıyla tesis etme arayışının göstergesi olarak anlaşılabilir. Birlikte, öteki ile bir arada yaşayan bireyin ortak iyiyeye dair tasarımının süregelme ve yeniden üretilme durumu ise hem felsefenin hem de politika felsefesinin kendisine içkin eleştirel

doğasından kaynaklanan olağan bir durum olarak düşünülebilir. Şayet bu durum, ortak iyiyi tesis etmek adına girişimde bulunan tüm politik sistemlerin kendi çıkış noktaları ve diğer sistemlere eleştirileriyle karakterize edilişi söz konusu olduğunda düşünce tarihinin ilerleyişinde yatan paradigmayı gösteren sürecin kendisini meşrulaştıran doğal işleyişi olarak konumlandırılabilir.

Immanuel Kant'ın ve ondan çok daha önce Thomas Hobbes'un bu tarihin hangi uğrağında yer teşkil ettiğine gelmeden önce, şüphesiz politika felsefesi tarihinde önemli yer eden modernite öncesi ortak iyi kurgularını ortaya koyan başat figürleri tanımak gerekmektedir. Antik Yunan'a dair ilk büyük kurgu söz konusu olduğunda ise akla gelen ilk isim hakikate dair kurgusunun pratik karşılığı ve felsefi derdinin çözümü olarak ideal devleti konumlandıran Platon'dur.

Platon'un sisteminde en temelde politika, ahlak ile yakın bir ilişki içerisinde konumlandırılarak iyi insanın, iyi ahlak aracılığıyla iyi bir toplum yapısı çerçevesinde şekillenebileceği öne sürülmekte, bu anlamda toplumu inşa edecek yegâne faktör olarak ideal devletin bilgisi aranmaktadır. Fakat her şeyden önce, Platon'a göre, insanların kolektif anlamda bir araya gelinen herhangi bir yapı olmaksızın tek başlarına yaşamlarını sürdürebilmesinin olanaklı olmayışıyla devlet, Hobbes ve Kant'ın sistemlerinde ortak olarak görüleceği üzere toplumsal sözleşme aracılığıyla kurulmuş yapay bir oluşum değildir; bundan farklı olarak doğal ve olağan bir mahiyettedir (Ağaoğulları M. A., 2016, s. 98). Bu anlamda devlet, aslında iş bölümüne dair bir ihtiyaca cevaben ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla en nihayetinde ortak iyinin yaratımında bir araç olarak devlet, biyopolitik bir organizmacı anlayışla, hakikat ideasına tabi bir filozof kralın komutasında planlanarak bir arada yaşamın imkânı adına ilk sistematik uğrağı teşkil etmiştir. Platon'un öğrencisi Aristoteles ise daha da ileri giderek insanı *politik bir hayvan (zoon politikon)* olarak tanımlanmış ve devlet de bu yolla, birbirlerine duydukları ihtiyaç ve sempati ile bir araya gelen insanların gereksindiği doğal bir yapı olarak tasarlanmıştır (Aristoteles, Politika, 2015, s. 26). Politikayı yüce bir eylem olarak addederken Aristoteles, en yüksek iyi olarak ortaya koyduğu mutluluğun, pratik anlamda tesis edilebilmesi için erdemli yurttaşlarını kamusalılık aracılığıyla eğiten *polis*'e ihtiyaç duyarak, *polis*'in iyisini gözetmekte ve bu noktada kamu yararının altını çizerek ortak iyi (*koinon agathon*) anlayışını politik felsefesinin merkezine yerleştirmektedir. İmparatorluk Roma'sına geldiğinde ise Seneca, seçimini *res publica* yerine monarşiden yana oraya koyarken

dahi insanın ortak iyi için doğduğunu ifade etmekte, bu noktada Aristoteles’i takip ederek *zoon politikon* vurgusunu yinelemektedir (Ağaoğulları M. A., 2016, s. 192). Buna karşılık *res publica*’nın muhafaza edilmesini savunan Cicero, erdemli yurttaşın ortak çıkarlarını (*utilitas communis*) bir aradalığın ön koşulu olarak belirlemekte, bu yolla ortak iyi adına tercihini kamusalıktan yana kullanmaktadır. Orta Çağda ise ortak iyinin Hristiyanlık ile ilişkisinde kullanımına, Aristoteles ve Cicero’nun kavramın temel kullanımını takiben Aquino’lu Thomas’ta rastlanmaktadır. Bu noktada ortak iyi, dinselleştirilen bir *zoon politikon* kavramsallaştırmasıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu yolda düşünür, siyasal iktidarın topluluğun ortak iyisinden sorumlu olduğunun altını çizirken ortak iyinin kurulmasında insani aklın yanı sıra tanrısal yasaya, dolayısıyla son tahlilde vahye de yer verilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yolla ortak iyinin garantörü olacak devlet, Kilise’ye bütünüyle tabi hale getirilmese de onunla bir arada var olmak durumundadır (Ağaoğulları M. A., 2016, s. 260). Geleneksel felsefeden farklılaşarak modern politika felsefesinin nüvelerini barındıran önemli bir öncül figür olarak Machiavelli’de ise ortak iyi istenci, toplumun iyisinin egemen ile ilişkisinde görülerek *olması gerekenden olana* geçişte realist bir tavırla dışa vurulmaktadır. Bu noktada Machiavelli, sözü akıl yerine iradeye devretmesiyle Sokratik geleneğin temelleri üzerine inşa edilmiş klasik erdem kavramından uzaklaşarak insanı Gülenç’in de söylediği gibi “gerçekte var olduğu şekliyle kapsayarak –yani eksik ve kusurlu olarak-, içimizde çarpışan duygularla, onu kötülemeyen ve hor görmeyen bir davranışla...” ele almış, Hobbes’a doğru giden yolda tutku ve arzulara yer açarak düşüncesini kurgulamıştır (Gülenç, 2021, s. 138).

Modernitenin getirdiği aydınlanma tavrı ile güçlenen akılcılık istenci, birlikte yaşamın amacına uygun bir biçimde kurgulanmasının yanında önce insanın neliğine dair bir araştırmaya gereksinim olduğunu beyan etmiş ve hatta bu türden bir araştırmayı tarihsel-toplumsal koşulların zorunluluğu vesilesiyle vaaz etmiştir. Düşünürlerin varlığa dair kurguladığı anlayış biçimleri üzerinde yükselen, insanın bilgisinin kaynağına dair araştırmalar ile kendi sınırlarının farkındalığında inşa edilen felsefeler, kapsayıcı ve sistemli yapılar aracılığıyla praksis alanına bu çağ aracılığıyla eklenmektedir. Eylemin varoluşun nedeninde bu denli zorunlu olarak içerildiğine dair tasarımılanan tüm insan anlayışlarıyla yeni etik düzlemler ve buna dayalı politik edimler kurgulanmaktadır. Bu tasarımların başını çeken, kimi yanlarıyla benzeşen fakat temelde birbirinden bütünüyle farklı yaşam tarzlarına işaret eden iki derinlikli fikir, hem kendi iç düzenlerinde sahip

oldukları, hem de karşı karşıya geldiklerinde neden oldukları etik ve politik gerilimler, bunun yanında dikkat çekici uyuşmalar aracılığıyla, ortak iyiye dair ilişkilendirme biçimlerinin daha iyi anlaşılması için önemli uğrak noktalarını teşkil etmektedir. Bu noktada Thomas Hobbes'un ve Immanuel Kant'ın insanın doğası ve kimliğine dair kurgularıyla etik ve politik tavırlarına yaslanan yaşam biçimi önerileri, felsefi sistemleri aracılığıyla cisimleşerek her dönemde bireyi kendi toplumuyla ilişkisi içerisinde ilgilendiren ve böylece günümüz düşüncesinde de yer edinen bir konumda olmak bakımından önemli ve araştırılmaya değer görünmektedir.

Bir materyalist, empirist, sensualist, nominalist ve natüralist olarak Hobbes, insanın bilgisinin en temel kaynağı olarak nesneye dair duyumumuzdan kaynaklanan algıyı ortaya koymakta, bu noktada katı bir maddeci olarak belirli bir konumda yer almaktadır. Bu yönüyle Hobbes, Kant'ın dünyayı anlamlandırmasından başka, daha temel bir felsefi yaklaşımı bünyesinde barındırmaktadır. Bunun sebebi ise 17. Yüzyıl'da insan bilincinin ve algısının araştırılmasına dair meseleye Kant'ın dahil olmasıyla paradigmanın bütünüyle değişikliğe uğramasıdır. Her iki düşünürün epistemolojileri her ne kadar tarihsel nedenlerle farklılıklar gösterse de onların insana dair anlayışları ve buradan hareketle politik tavırları, bünyesinde barındırdıkları bu türden bir dünyayı kavrayış biçiminden hareketle kurulmaktadır.

Hobbes'un duyumdan hareket eden anlayışının sonucunda insan, duyumsadığının ardından uygulanan ve buradan hareketle eyleyen bir varlık olarak tasarlanmaktadır. Bu anlamda onun politik sisteminin en somut başlangıç noktası da iradi hareketler ve duygulara sahip olmak bakımından insandır. Spinoza'nın felsefesinde olduğu gibi çaba kavramı Hobbes'ta da önemli bir yer tutmaktadır. Onun sisteminde çaba, özellikle kendini koruma ve bu yolla hayatta kalma istencinin bir sonucu olarak, bir öz sakınım mahiyetindedir. İnsan, en temelinde onun yapı taşları olarak hayvansal güduları barındırır; bu anlamda güdülerıyla belirlenen bir yaratık olmakla birlikte onun sahip olduğu basiret, eşit zamanda eşit ölçüde edinilen deneyimlerden farklı değildir (Hobbes, 2018, s. 99). Fakat bu eşitlik durumu aynı zamanda bir güvensizlik durumunun yaratıcısıdır. Eşit oranda arzularına erişme umuduna sahip olan insanların arzu ettikleri birbirleri ile çatıştığında insan, kendi arzusunu gerçekleştirmek için önce kendini korumaya, ardından diğerini tahakküm altına almaya çalışır. Böylece insanlar arasında

bir güvensizlik durumu ortaya çıkar. İşte bu durum, Hobbes'un politik sisteminin, dolayısıyla bireylerin ortak iyisinin yaratımında modern devletin referans noktasıdır.

Kant için ise insan, bütünüyle doğanın determinizmi ile belirlenen ve büyük ölçüde güdüler yoluyla eyleyen bir hayvan olarak değil, eğilimlere sahip olsa da kendine yasa koyabilmek bakımından otonom olan, bu anlamda da özgürlüğün imkanını içsel olarak barındıran bir canlı türü olarak var olmaktadır (Kant I. , 2018, s. 71). Akıl sahibi insan, kendi iradesine dair nedenselliği belirleyebilme yetisine, diğer bir deyişle otonom olma yetisine sahip olmak bakımından aslında pozitif anlamda bir özgürlük idesine sahiptir. Bu ide, temelde, bütünüyle duyular dünyası tarafından belirlenmeme imkânının ön koşuludur. Kant'a göre özgür olmak, otonom olarak inşa edilecek maksime angaje olarak ödevden dolayı tavır ortaya koymaktır. Özgürlük idesi gereği doğa yasalarından kaynaklanan çıkar, istek ve arzuların belirleniminden ayrı bir tarzda eylemenin kendisi akla ve dolayısıyla özgür iradeye sahip bir varlık olmak bakımından özel bir nedensellik anlayışını belirtmektedir. Bu, nedenin bütünüyle akıl olduğu bir nedensellik anlayışıdır.

Bu durum Kant ve Hobbes'un insana dair yaklaşımları konusunda temel bir gerilime işaret etmektedir. Bir tarafta egoist insanın, sadece kendi bedensel bütünlüğünü korumak motivasyonunda eylemde bulunan bireyci anlayışın, diğer tarafta ise eğri bir odun olmasının yanında akla sahip olmak bakımından insanı, kendinde bir amaç oluşuyla ele alan ilkesel anlayışın konumlandırıldığı görülmektedir. Bu ise insan varoluşuna dair etik birtakım soruları ortaya çıkartmaktadır: İnsan, ötekinin varoluşunu tanımak ve gözetmek zorunda mıdır? *Ben*'in karşısında *ben-olmayan*'ın mahiyeti nedir? Tikelci bir yaşam tarzının karşısında evrenselci tutumun yeri nedir? En nihayetinde bu noktada herkes için iyiyi ortaya koyabilecek bir biçimde bir arada yaşam mümkün müdür? Bu son soru ise aynı gerilimi politik alana, hemen ardından ise hukuk felsefesinin kendisine taşımaktadır.

Hobbes'a göre, herkesi himayesi altına alacak genel bir gücün ve dolayısıyla onun koyduğu yasaların olmadığı yerde haklı ve haksızdan, dolayısıyla bir adaletten söz edilemez. Doğal durumda hukuk yoktur, yargı yoktur, mülkiyet yoktur, çalışma yoktur fakat boş zaman da yoktur; sadece ve sadece ölüm korkusu vardır. İnsan ne doğal olarak sosyal bir hayvandır ne de onun akli, iradesine yön verecek duyguları karşısında birincil dereceden bir öneme sahiptir. Böyle bir durumda sadece güç önemlidir. İnsan kar ve zarar hesabı yaparak gücü yettiği ölçüde arzularını gerçekleştirilmeye çalışmaktadır.

Tutkularının peşinden gitmek, hazlarını ve çıkarlarını elde etmek ve kendini korumak onun birincil önceliğidir. İnsanın insana dair takındığı tutum ve davranışlar ile ortaya çıkan tek şey şiddetli bir korku ve buna bağlı güvenlik sorunudur. Fakat ölüm korkusu dışarıdan bakıldığında sanıldığı kadar olumsuz bir anlama sahip değildir. Şiddetli ölüm korkusu, savaşın bir numaralı aktörü olduğu gibi aynı zamanda barışın da kurucu figürüdür. Bu noktada politik ortak iyinin inşasında sözleşme düşüncesi devreye girmekte ve mutlak bir güç olarak Leviathan'da cisimleşen modern devlet kurumu otoritenin biricik temsili olarak konumlanarak bir arada yaşamın özel bir vechesiyle ortaya çıkmaktadır. Kant için mesele daha farklı bir perspektiften alınılanacak ve hukukun yapısı cumhuriyet fikri etrafında koyutlanacaktır.

Kant için ortak iyiye dair yönetim mutlakiyetçi bir tutumdan farklı olarak cumhuriyet şeklinde konumlandırılmaktadır. Bir anlayış olarak cumhuriyet yönetim biçimi söz konusu olduğunda, akla sahip olmak bakımından otonom olan insan iktidar kurgusundaki çeşitli bileşenler aracılığıyla yönetime etki edebilmekte ve bu anlamda iktidar yapılanmasına dolaylı ve kısıtlı olarak da olsa müdahil olabilmektedir.

Kant için her devletin tüm yasalarının ona göre düzenlendiği en temel etmen olarak anayasası rıza ve sözleşmeye dayalı geleneğe en uygun düşecek olan bir yapılanma olmak bakımından cumhuriyetçi bir anayasa olmalıdır; bu anayasa temelde özgürlük, bağlılık ve eşitlik ilkelerine dayanmaktadır. Toplumdaki her üyenin insan olması bakımından var olan özgürlük, bu üyelerin devletin uyruğu olmaları bakımından ortak bir yasa koyucuya olan bağlılıkları ve devletin içerisinde birer uyruk olmaları bakımından sahip oldukları eşitlik bu türden bir anayasayı yaratan temel ilkelere (Kant I. , 2015, s. 334). Bu yolda Kant, konumlandığı devlet düşüncesini aşarak devletlerarası sistemde kurgulanacak uluslararası bir yapı, merkezinde cumhuriyetçi anlayış olan bir kozmopolit düzen hayal ederek ebedi barışa yönelik hukuki ide yolunda düşüncesini genişletmektedir. Dolayısıyla Fransız Devrimi'nden etkilenmiş olan Kant'ın motivasyonu doğal olarak Hobbes'un anlayışından farklılaşmaktadır. Fakat Kant ve Hobbes'un felsefelerindeki bu noktalar, en nihayetinde daha yakından incelendiğinde girift bir biçimde tartışılmalı mahiyettedir.

Böylece ortak iyinin inşasına dair iki temel anlayış karşımıza çıkmakta, bu noktada meselenin kendisi araştırmaya değer bir hal almaktadır. Elbette her iki figürün felsefeleri detaylı bir biçimde incelendiğinde çeşitli ikilikleri ve çelişkileri içerilerinde

barındırdıkları görülebilmektedir. Bu noktada karşılaştırmalı analizlerinde bu sistemler aynı zamanda eleştiriye açık konumdadır. Bu anlamda gerilimin tarafları arasındaki akıl yürütme biçimi araştırmanın kendisini eleştirel bir yapıya sahip olmaya zorlamaktadır.

Ortak iyi meselesi, tarihin her momentinde yer eden ve bir arada yaşamın tesis edilmesine dair tüm akıl yürütmelerin merkezinde yer alan, bu anlamda da üzerine düşünülme hakkını hak etmek bakımından eskimeyen ve sürekli güncel kalan özel bir meseledir. Geçmişte ve günümüzde var olan birbirlerinden farklı yönetim biçimleri ve ideolojiler, kolektif bir etkileşim ile inşa edilen ve bu anlamda bir aradalığın tesisine dair amaç teşkil eden ortak iyi kavramını hedefleyerek yaşamın içine konumlandırılmış, bu noktada yaşamın akışıyla beraber uğradığı dönüşümde, süreklilik çerçevesinde, çağdaş alımlamaları kökensel olarak etkilemiştir. Problemin şimdinin koşulları çerçevesinde özgürce hareketlilik imkânı tanınması ve bir arada yaşamın inşasına dair temelleri anlama imkânı sunması, detaylı bir akademik araştırmanın ortaya koyulabilme olanağını bünyesinde barındırmaktadır.

Birçok düşünür tarafından ele alınan ortak iyi meselesi, günümüzde meselenin etik temellerini içerisinde barındıran yaşamın nihai amacı, eylemin yararlılığı, iradenin özerkliği ve vicdan gibi konuların arka planında yer aldığı; çağdaş politika felsefesi çerçevesinde egemenlik biçimleri, otoritenin sınırı ve demokrasinin krizi, mülkiyet ve üretim ilişkileri, tanınma ve öteki problemi, hukuk, eşitlik, adalet ve özgürlük sorunları gibi çokça mesele ile yakından ilintilidir. Özellikle barış teması düşünüldüğünde günümüzde süregelen uzlaşmazlıkların, şiddet eylemlerinin, çatışma ve savaşların bir arada yaşamı ortadan kaldıran niteliği problemin merak uyandıran güncel yapısını korumasını ve onun aracılığıyla yeniden düşünme kapılarının açık kalmasını sağlamaktadır. Bununla bağlantılı olarak, insanın diğeri ile ortak yaşantıyı kurgulamasında elindeki imkanların neler olduğuna dair soru, iktidar ilişkileri ile bir arada düşünüldüğünde temsiliyet düşüncesinin teslimiyet ile sıkı bağ ve ilişkisi, buna dair kurguları sistemlerinde en görünür bir biçimde barındıran ve bu yolla ortak iyi kavramı ile beraber üzerine düşünmeyi makul kılan iki önemli figürün bir arada araştırılmasını ilgi çekici kılmaktadır. Ortak iyi düşüncesi ile ilişkisinde bir arada yaşama imkanının kurgusu, aynı zamanda, sanat ve politikanın iç içe geçtiği anlatılarda, dinin ve pratik yaşamın birlikte ele alındığı disiplinlerde, varoluşu merkezine alarak tasarımılanan felsefelerin kendisinde, dolayısıyla doğrudan politika felsefesinin içinde yer etmeyen ama dolaylı

olarak da geçerli bağı bulunan birçok meselede de kendini göstermektedir. Bu anlamda modernitenin iki büyük figürü üzerinden ele alınacak ortak iyi probleminin her anlamda zengin ve güncel bir içerime sahip olduğu, buradan hareketle araştırılmaya değer olduğu düşünülmektedir.

Çalışmamızda temel olarak Hobbes ve Kant'ın felsefelerini birbirleriyle karşılaşmalarında bir arada ele almakla, onların modern felsefe içerisindeki kurucu sistemleri aracılığıyla çağdaş düşüncedeki tartışmaları kurucu insan kavrayışları, etik formülasyonları ve devlet anlayışlarına dair kavramsallaştırmalarının kökenlerini daha açık bir biçimde anlamayı planladığımız gibi, her iki örnek felsefi tavırdan hareketle etik ve politik bakımdan ortak iyinin hangi yöntemlerle inşa edilmeye çalışıldığını göstermeyi umuyoruz. Bu noktada araştırmamız süresince Hobbes ve Kant'ın sistemlerini karşılaştırmalı bir biçimde analiz ederek en temelde modern egemenlik, devlet, barış ve kamusal kavramları ile ilişkisinde koyutlanan uğrakları analitik fakat aynı zamanda eleştirel bir bakış açısıyla ele almayı planlıyoruz.

Çalışmamızın ilk bölümünde temel olarak Hobbes'un epistemolojisinden hareketle insana dair fikrinin nasıl yaratıldığı ve bu minvalde insanın doğal yapısına dair iddiası ele alınacak, sonrasında insan doğasının özgürlük kavramı ile ilişkisinde birey olarak 'ben'e yapılan vurgu irdelenecektir. Ardından Hobbes'un hukuk felsefesinin kökenini oluşturan doğal durumdan başlanarak Leviathan'a varan serüven ele alınacak ve egemen-uyruk ilişkisinde bir arada yaşamın nitelikleri irdelenecektir. Son tahlilde dinin dünyevi iktidar ile olan ilişkisi, konumu ve dönüşümü ele alınacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Kant'ın epistemolojisinde, özne kavramı açısından ortaya koyduğu devrimsel sentezin ardından öznenin nasıl tasarımılandığı incelenecek, böyle bir öznenin akıl sahibi olmak bakımından barındırdığı bir arada yaşam potansiyelinin ahlaki temelleri, özgürlük ile ilişkisinde ele alınacaktır. Ardından insan, tarih ve toplumsallık kavramları bir arada ele alındıktan sonra Kant'ın politika felsefesinde özel hukuk, kamu hukuku ve devletlerarası hukuk izleği takip edilecek, bu yolda ilk olarak, mülkiyet kavramından hareketle sözleşmenin nasıl inşa edildiği vurgulanırken, yurttaşlığın konumu ve nitelikleri, çatışkılıyla beraber ele alınacaktır. Sonrasında egemenin niteliği, hak ve sorumlulukları serimlerinken; iktidar mekanizmaları kapsamında güçler ayrılığı ve yönetim biçimleri incelenecektir. Son

olarak, Kant'ın felsefesindeki kamusallık imkânı ele alındıktan sonra, ebedi barış düşüncesinin konumu ve niteliği analiz edilecektir.

1. BÖLÜM: HOBBS'UN FELSEFESİ VE ORTAK İYİ

1.1. HOBBS'UN FELSEFİ ANTROPOLOJİSİ

1.1.1. İnsanın Bilgisinin Kaynağı

Evrenin ve doğanın bir parçası olarak insan, Hobbes'un gözünde deyimi yerindeyse tam da yaylar ve çarklar yardımıyla neden-etki prensibine bağlı bir biçimde hareket eden, Newton'cu makine-doğada temellenmiş, karmaşık yapılı bir otomattan ibarettir. Bu yolda böyle bir varlığı anlamak ancak bu otomatı bileşenlerine ayırıp en basit parçalarından başlayarak ayrıntılı bir biçimde araştırmak ve sistematik bir biçimde tekrar birleştirip karmaşık olarak yapılanmış bütünü incelemek ile mümkün olabilmektedir. Hobbes'un söz konusu metodolojisini oluşturan analitik ve sentetik yöntemini açıkça gözler önüne seren bu uygulamanın bir ifadesi olacak eseri *Leviathan*'da ve onun ilk bölümü olan *İnsan Üzerine*'de Hobbes, bölümün adından da anlaşılacağı üzere tür olarak insanın bilgisinin temelinde neyin yattığını ve aynı zamanda bilinç sahibi bir varlık olarak insanın algılamasının ve akıl yürütmesinin nasıl mümkün olduğunu en basit parçadan başlayarak araştırmakta ve aşamalı olarak en karmaşık yapılanma olan devlete ve mutlak kudret sahibi yapay-insan olarak devletin kendisi *Leviathan*'a doğru analizinde ciddi bir yol kat etmektedir.

Hobbes'un yöntemi, aslen insan aklının ve algısının işleyişinin doğası ile yakından ilgilidir. Ele alacağımız üzere, en küçük hareketin merkezi olarak algıdan başlayan bu araştırma sürecinde aklın kendisinin işleyişine ve onunla ilintili bilgi türlerine kadarki yolculuğunda ayrıntılı bir analiz edimi içerisinde bulunan Hobbes için akıl, dil aracılığıyla güçlenen bir toplama-çıkarma işlemcisinden ibarettir. Felsefe de tam da bu işlemin kendisi ile yapılmakta ve ancak bu yolla bilim kadar –ki Hobbes bilim ve felsefe arasında spesifik bir ayrıma gitmez- güvenilir ve kesinlikli olmaktadır. Dolayısıyla Hobbes bu yöntemi kullanmasıyla felsefenin kesinliğe erişmesini amaçlamaktadır. Hobbes'un felsefesini ilgi çekici hale getiren yanlardan biri ise tam da uyguladığı rasyonel-geometrik ve ayrıştırıcı-birleştirici yöntemi materyalist, sensüalist ve empirist bir temelden hareketle ortaya koymasıdır. Descartes ve Spinoza gibi rasyonalistler ile uzlaşan bir biçimde kendi felsefesinde boşluk bırakmaya mahal vermeyecek bir tavırla geometrik yöntemi

kullanmaya, bu yolla felsefesini kesinlikli bir anlayışla yaratmaya çalışırken Hobbes, bu düşünürlerden ve anlayışlarından farklı olarak temel dayanak noktasını bilincin dışından edinilen bir bilgi olarak cismin ve algının kendisinden almakta, bu yolla güçlü bir empirist ve sensualist sistem inşa etmektedir. Böyle bir sistemi, onun yöntemini ve bilgisinin temelini en iyi şekilde anlamak ise ancak sistemin içerisindeki en temel kavramları araştırmak ile mümkün olabilecektir. Bir materyalist, empirist, sensualist, nominalist ve natüralist olarak Hobbes, insanın bilgisinin en temel kaynağı olarak nesneye dair duyumumuzdan kaynaklanan algıyı ortaya koymakta ve meseleye onun analizi ile başlamaktadır.

Hobbes'a göre temelde bütün bilgimiz nesnelere duyu organlarımız ile etkileşime geçmesi ve onlara etki etmesi ile meydana gelmektedir. Nesne bu anlamda dışarıdadır ve adeta kendini duyu organlarımıza dayatmaktadır. Bu dayatım, aslında duyu organlarımız üzerinde iz bırakmak suretiyle zihinde canlı bir görüntü yaratmanın kendisidir. Algı, tam da böyle bir biçimde meydana gelmektedir. Algı, mekanik dış dünyanın zihnimize bırakmış olduğu canlı bir iz olarak konumlanmaktadır (Hobbes, 2018, s. 23). Bu iz, temelde maddedeki hareketin sonucunda meydana gelmektedir ve bu anlamda kendisi de bir hareketi ifade etmektedir (Hobbes, 2018, s. 24). Doğanın duyu organlarımız üzerinde yarattığı bu etki, temelde zihnimizin sonradan anlam biçeceği bir ilk hayali oluşturmaktadır. Dış dünyanın neden olduğu bu ilk hayal, canlı iz ya da algı, zaman geçtikçe zayıfladığında artık cansızlaşmış bir algı olarak tahayyüle ya da başka bir deyişle bir imgeye dönüşmektedir. Tahayyül, imgelem ya da hayal gücü, nesne görüş alanından çıktıktan sonra onun zihnimize kalmaya devam ettiği soluk görüntülerinden oluşmaktadır. Örneğin kırmızı renkli bir kapıya uzun süre bakıldığında, bakıyor olunan o süreçte kapının öznedeki görüntüsü canlıdır ve süreklidir. Hiçbir bozulmaya uğramamış ve her ayrıntısıyla görünen, bakılan ve görülen süre zarfı boyunca ise capcanlı orada olacak ve özneye kendini dayatacak olan nesnenin tam bir izidir. Fakat kırmızı kapı görüş alanından çıkartıldığında, bu yolla öznenin odağı başka bir nesneye kaydıığında, kırmızı kapının zihindeki o canlı görüntüsü soluklaşır ve cansızlaşır. Artık bu görüntü sadece soluk bir hayalden ibarettir, göreceli olarak belirsiz ve ayrıntısızdır. İşte bu soluk imge ya da hayal yeterince zayıfladığında, onun canlı olduğu süreçten zamansal olarak yeterince uzaklaşıldığında ve artık eskidiğinde, bu nesne artık geçmişte bir hatırlama nesnesi haline dönüşür ve bu türden soluk ve zayıf bir imgelem bu süreçte anı adını alır.

Hobbes'un deneyimci bakış açısının görünür kılındığı en açık ifadelerden birisi ise anıların biriktiğinde aslen deneyim olarak adlandırılmaları ve basirete de, bilime de giden yolda bu deneyimlerin aktif işlem görmeleridir (Hobbes, 2018, s. 26). Hobbes, deneyimlerin dil ve işaretler aracılığıyla aktarılmaya kalkıldığında bir başkasında uyandırdığı imgeler bütünüün oluşum sürecini anlama olarak adlandırmaktadır (Hobbes, 2018, s. 29). Anlama, akıl yürütme sürecinin bir momenti olsa da Hobbes bu sürecin sadece insana özgü olmadığına, bu anlamda insanı hayvandan ayıran olgunun bu olmadığına özel bir vurgu yapmaktadır. Hobbes'a göre insanın onu diğer canlılardan farklı kılan özelliği onun sadece iradenin isteklerini aktarmasından farklı olarak izlenimler yoluyla edindiği düşünce ve kavramlarını kesin tanımları ve doğru dizilişleriyle ortaya koyabilmesi ve aktardığı diğer bir insanda tahayyüllerin birbirini düzenli izlemesine sağlam bir dayanak oluşturmasıdır.

Hobbes, akıl yürütme sürecinin sağlıklı bir biçimde ifa edilebilmesi için tahayyüllerin birbirini düzenli olarak izlemesinin gerekliliğine vurgu yapmakta, bunun sağlanmasının koşulunu da düşüncenin bir arzu ya da amaç aracılığıyla düzenlenmesi olarak koyutlamaktadır; çünkü arzu ya da korku gibi yoğun duyguların bıraktıkları izlenim daha güçlü ve canlı bir etki yaratmakta, bu anlamda neden-etki yasası çerçevesinde düşünceler silsilesini sıraya sokarak ve onları daha sürekli, güçlü ve kolayca anlaşılabilir kılmaktadır (Hobbes, 2018, s. 31). Bu nokta, Hobbes'un gözünde duyuların yarattığı duyguların zihne etki etme, güdüleme ve yön vermedeki etkisinin akıl yürütme sürecine ne derece içkin olduğunu ifade etmektedir.

Hobbes'a göre iki tür düzenli düşünceler dizisi bulunmaktadır: Hatırlama ve öngörü (Hobbes, 2018, s. 31). Buna göre bir sonucun muhtemel nedenlerini aradığımızda onu hatırlama yoluna gideriz, bir nedenin muhtemel sonuçlarını ararken ise onu öngörmeye çalışırız. Asıl olarak hatırlama işleminde zihin, nesneden edindiği solmuş tahayyülleri araştırma girişiminde bulunur ve öngörme işleminde de bu solmuş tahayyülleri araştırarak onları geleceği dayanaklı bir biçimde tahmin etmek adına bir araç olarak kullanır. Buna dayanarak Hobbes zihnin söyleminin temelde araştırmaktan farklı bir şey olmadığını ortaya koymaktadır (Hobbes, 2018, s. 32).

Hobbes'un epistemolojisinde temel bir yer tutan diğer bir kavram ise basiret olarak konumlandırılmaktadır. İnsan, bir işin sonucunu bilmek istediğinde, bu anlamda

öngörüde bulunmaya kalkıştığında benzer işlerin benzer sonuçları yaratacağını varsayarak geçmişteki işlerin sonuçlarını düşünmekte ve bu yolda geleceğe dair birtakım işaretler yakalamaya çalışmaktadır. Bu bakımdan doğru işarete ne kadar sahip olunursa sonucun doğru bilgisine o kadar yaklaşılmaktadır. Dolayısıyla kişi işaretlerin yol gösterici bilgisine sahip olduğu ve onları doğru okuyabildiği ölçüde basiret sahibi olmaktadır. Bu yolda, Hobbes'un gözünde basiret, geçmişte edinilen deneyimler ölçüsünde geleceğin öngörülebilmesi anlamına gelmektedir (Hobbes, 2018, s. 33). Fakat son tahlilde basiret, her ne kadar insan yaşamının sürdürülmesinde deneyden gelen enformasyonun hayatta kalmak için işletilebilirliğine dair kritik bir yer tutsa da insanın hayvandan ayırt edilmesini sağlayan yeti olarak konumlandırılmamaktadır. İnsanın özel olmasını sağlayan temel yeti, bu noktada Hobbes'un felsefi sistemine dair kurgusunda ilgi çekici bir noktada konumlanan konuşma yetisidir. Hobbes'a göre insan ancak akıl yürütmesini sözlü bir yapısalılık ile destekleyebilmek ve aynı yolla öteki ile paylaşabilmek aracılığıyla diğer canlılardan farklı bir konumda var olabilmektedir. Bu noktada Hobbes'un nominalist yönü kendini gösterecek ve hatta sözleşme teorisine gelindiğinde hakikat bu yolla uzlaşım sal kılınacaktır.

Konuşmanın ve dolayısıyla dilin temelde iki tür yararı bulunmaktadır: Bunlardan ilki konuşmanın nedenler ve sonuçlar zincirini hatırlamayı kolaylaştırması, bir kayıt defteri veya hatırlama notu olarak ortaya koyduğu işaretleri muhafaza edecek bir biçimde görev almasıdır (Hobbes, 2018, s. 35). Böyle bir görev insanın bilim yapabilmesi yolunda önemli bir uğrağı ortaya koyacaktır. Çünkü düşüncelerin ölümsüzleşmesi, onlar üzerinde işlem yapmanın kolaylaşması ve güvenilir hale gelmesi anlamına gelmektedir. İkinci yararı ise dil ve konuşma sayesinde ölümsüzleşen adların birer işaret olmaları bakımından insanlar arası iletişimi kolaylaştırması ve böylece rahat bir biçimde bir insandan diğerine iletilmesini sağlamasıdır (Hobbes, 2018, s. 35). Bu noktada Hobbes'un önemle vurguladığı nokta konuşma devreye girdiği noktada adların doğru biçimde sıralanışı ve tanımların yapılmasının gerekliliğidir. Hobbes, geometri ve matematikteki kesinliği teorik düşüncesine referans alarak, herhangi bir incelemeye veya araştırmaya girişmeden önce sözcüklerin karmaşasından kurtulmak adına tanımların açıkça ortaya koyulması gerektiğini savunmaktadır (Hobbes, 2018, s. 38). Ona göre, ancak bu biçimde anlamsız sözcükler ve önermelerden uzaklaşmak, doğru olmayan inançlardan kurtulmak mümkün olabilecektir. Teorinin ilerleyen süreçlerinde uhrevi devlet fikrinin dünyevi devlet fikri

karşısındaki konumunu tayin ederken Hobbes, inanç kavramını incelemesine dahil edecek ve bu noktada bir bilim olarak felsefenin tanımlar ile olan yakın ilişkisi politik alandaki bilindik bir tartışmanın, bilim ve inanç geriliminin önemli bir uğrak noktasını oluşturacaktır.

Doğru bir biçimde tanımlanmış adların konusu Hobbes'a göre, hesaplanabilen, diğer bir deyişle birbirine eklenip çıkarılabilen her şey olarak belirlenmektedir; bu anlamda aklın yöntemi de temel olarak adların toplanıp çıkarılmasından ibarettir (Hobbes, 2018, s. 43). Bu ifadenin ortaya koyulmasının altında yatan neden ise ortada koyulan ilk tanımlardan hareketle bir sonuçtan başka bir sonuca ilerleyerek bilim ya da felsefenin yapılabilmesinin mümkün olduğunun gösterilmesi, daha önemlisi iletişimsel bir formül biçiminde insanın insan ile asgari düzeydeki uzlaşımının mümkün olduğunun ilan edilmesi olarak anlaşılmaktadır.

Hobbes'a göre bilim ya da felsefe yapmak algı ya da bellek gibi doğuştan gelen bir özellik değildir ve bu anlamda basiret gibi pratik akıl veya salt deneyim yoluyla elde edilememektedir; akıl yoluyla bilim ya da felsefe yapmak, adların doğru kullanılmasını ve onların uygun bir biçimde birbirine bağlanmasını öğrenmek suretiyle, çalışmak ile kazanılan bir yeti olarak konumlanmaktadır (Hobbes, 2018, s. 46). Buradan hareketle ancak bu yetiyi doğru kullanmayı öğrendiğimizde dilin yol açtığı anlamsızlıklardan kaçınarak geleceği sistematik bir biçimde doğru öngörme girişiminde bulunulabilmektedir. Hobbes'a göre tam da bu bilim ya da felsefenin kendisi olarak ifade edilmektedir.

Sonuç olarak, bilim ya da felsefe; sistematik doğru akıl yürütme yoluyla bilgimizi adları hesap ederek diğer bir deyişle onları ayrıştırıp birleştirerek ve iyi okunan işaretler aracılığıyla doğru yolu öngörecektir. Genellemeler kullanılarak yapılmakta; ayrıştırıcı ve birleştirici anlayışa dayalı bu düzeneğin işleyişinin temelinde ise insan bilgisinin kaynağı olarak duyu organları aracılığıyla dış dünyadan elde edilen duyu verilerinin oluşturduğu duyusal algı yer almaktadır. Bu çerçevede Hobbes katı bir maddeci, duyumcu, deneyci ve son tahlilde belirlenimci olarak nitelenmektedir. Son tahlilde, onun için töz maddedir ve var olan her şey cisimlerin neden etki prensibi çerçevesindeki hareketi olarak anlaşılmaktadır. Bu yolda felsefesinin belirlenimci yapılması, sisteminin

derinliklerinde karşılığını bulacak özgürlük anlayışı söz konusu olduğunda, temelde özgür bir iradenin mümkün olmayışı görüşünü de içinde barındıracak niteliktedir.

1.1.2. Özgürlük ve Amoral İnsan

Özgürlük teması, Hobbes'un bilgi anlayışında oldukça detaylı bir biçimde inşa edilmekte olan materyalist temelden yola çıkarak, onun politika felsefesinin her alanına güçlü bir biçimde nüfuz eden, bu anlamda felsefesinin liberal politik düşüncenin kurucu anlayışları arasında konumlandırılmasının temel nedeni olan merkezi bir tema olarak ele alınmaktadır. Sadece özgürlük kavramından yola çıkarak dahi Hobbes'un felsefesinin birçok katmanına erişilebilmekte, buradan hareketle kavramın düşünürün sistemindeki yerine dair bir inceleme ele alınmaya değer görünmektedir.

Modern devlete giden yolda politikayı kuracak akli kullanıma çağırان duygular söz konusu olduğunda insana dair tutku ve arzuların insanın mekanizmasında nasıl bir yer ettiğini, bu anlamda özgür iradeye sahip olduğunu düşünen insanı yönlendiren eğilimlerin kökenlerini ele almak, epistemolojisinde temeli vurgulanan özgürlük anlayışını ahlak ve politika ile de ilişkisinde ele inceleyebilmek bakımından zorunluluk arz etmektedir. Bu anlamda Hobbes'un insana dair görüşü, doğa zorunluluğu ve özgürlük kavramları ile yakından ilişkilidir.

Hobbes, *Leviathan*'da bulunan *Davranış Farklılığı Üzerine* isimli bölüm ile barış ve bir arada yaşamın tesis edilebilmesi için insan davranışının özünü serimlemek üzere yola çıkarak insan yaşamına dair kadim bir meseleyi gündeme getirmekte, bu anlamda arzular ve korkular üzerinden insan doğasının derinliklerini keşfetmeye girişmektedir.

Klasik ahlak felsefesinin başat figürleri söz konusu olduğunda *mutlulukçu (eudaimonist)* teorinin sembol ismi Aristoteles'in ahlak anlayışı, insan yaşamını genel itibariyle ele alarak mutluluğun ruhun erdeme uygun etkinliği ile sağlanabileceği görüşü etrafında şekillenmektedir (Aristoteles, 2009, s. 29). Antik dünyanın paradigmasını kuran bu anlayış, Hobbes ile birlikte düşünüldüğünde onun felsefesinde mutluluğun geleneksel anlamından uzak olarak ele alındığı görülmektedir.

Hobbes'a göre insanın nihai amacı olarak mutluluk söz konusu olduğunda bu konudaki nihai amaç (*finis ultimus*) ya da en yüksek iyi (*summum bonum*) gibi kavramlar aslında gerçeği yansıtmamaktadır (Hobbes, 2018, s. 81). Hobbes mutluluğu antik felsefenin erdemi önceleyen söyleminden başka bir mahiyette ele almıştır:

“Mutluluk, bir nesneden diğerine, arzunun devamlı ilerleyiştir; bir şeyin elde edilmesi bir başka şeye giden yoldur sadece. Dolayısıyla, bütün insanların iradi eylemleri ve eğilimleri, doyumlu bir hayatın sadece elde edilmesine değil, güvence altına alınmasına yöneliktir; ve, sadece, değişik insanlardaki duyguların farklılığından ve, kısmen de, her bir insanın istenilen sonucu yaratan nedenler hakkında sahip olduğu bilgi ve görüşlerin farklılığından doğan yöntemler bakımından farklılaşırlar” (Hobbes, 2018, s. 81).

Anlaşıldığı üzere Hobbes, mutluluğun sağlanması meselesine deyimi yerindeyse insanın bitmek bilmeyen arzularını merkezine alan bir yaklaşım sergilemektedir. Arzu ve tutkuların yeri, Hobbes'un felsefesinde anahtar bir konumdadır.

Hobbes'a göre canlılarda iki tür hareket söz konusudur. Bunlar hayati hareketler ve hayvansal ya da iradi hareketlerdir (Hobbes, 2018, s. 48). Hayati hareketler bir canlıda anlama yetisine ihtiyaç duyulmadan var olan kan dolaşımı, nabız, nefes alıp verme, sindirim, beslenme gibi yaşam boyunca kesintisiz devam eden hareketlerdir. Hayvansal ya da iradi hareketler ise gitmek, konuşmak ve uzuvları oynatmak gibi anlama yetisi aracılığıyla önceden düşünülen hareketlerdir. Dolayısıyla anlama yetisi iradi ya da hayvansal hareketler için bir başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Anlama yetisinin itici gücüyle elde edilecek iradi hareketlerin gerçekleşmesinden önce ortaya çıkan vücuttaki küçük hareket başlangıçları ise *çaba* adını almaktadır (Hobbes, 2018, s. 49). Spinoza'nın felsefesinde özel yer tutan çaba kavramı Hobbes'ta da önemli bir yer tutmaktadır. Çaba, kendini koruma ve bu yolla hayatta kalma istencinin bir parçası olarak, bir *öz sakınım* olarak anlaşılabilir.

Çaba, herhangi bir şeye yönelme durumu söz konusu olduğunda iştah veya arzu adını almaktadır; eğer bir şeyden uzaklaşmak ya da kaçınmak söz konusu ise bu durum tikslenme, iğrenme ya da istikrah kelimeleriyle karşılanmaktadır (Hobbes, 2018, s. 49). Basitçe insan, sevdiği, arzuladığı şeylere yaklaşmakta, onu tüketmek ve hatta kendine katmak istemektedir. Sevmediği, tiksindiği şeylerden ise uzaklaşma eğilimindedir. Bu noktada aslında, “iyilik ve kötülüğün iyi ve kötü yararına değersizleştirilmesi” söz konusudur (Deleuze, 2005, s. 29). Hobbes için, bir insanın arzuladığı ya da sevdiği şey

temel düzeyde onun için iyi, tiksindiği ya da sevmediği şey onun için kötüdür. Dolayısıyla, bu noktada evrensel ahlak anlayışına dayalı bir düşünce söz konusu değildir, onun deyimiyle “... mutlak ve basit olarak iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur” (Hobbes, 2018, s. 50).

Böyle bir anlayışın zorunlu olarak ortaya çıkardığı durum, kendi için iyiyi sağlamak amacıyla eyleme odaklanmak, bu noktada pozitif bir yasadan yoksun olma durumundan kaynaklanan sınırsız özgürlükten yararlanmaktır. Daha sonra doğa durumu kurgusunda da inceleyeceğimiz üzere sınırsız özgürlüğün bir hak olmak bakımından elde tutulan niteliği aynı zamanda tüm özgürlüklerin korku ile sınırlandığı bir düzenin de ifadesi konumundadır.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki; insanın tutkuları peşinden koşması, onun kendi için iyisini sağlamak bakımından gereklidir, fakat yetersizdir. Hobbes’a göre insan, sadece hazlarının peşinden koşmak marifetiyle ‘mutluluk’ addedilen duruma ulaşmamaktadır. İnsan, aynı zamanda arzularını tatmin etmek amacıyla gerçekleştirdiği eylemlerinin devamlılığını sağlamak için bu durumu bir güvence altına almak zorundadır. Bu güvence ise ancak, insanın kendi kudretini sürekli bir biçimde arttırmaya çaba sarf ederek, diğerleri üzerindeki tahakküm imkanını genişletmesiyle mümkün olabilmektedir (Hobbes, 2018, s. 81). Bu noktada ise kaçınılmaz olarak devreye, sınırsız özgürlük probleminde kalıcı bir çözüm önerisini ortaya koyacak politika felsefesi girmektedir.

Öztürk’ün analizine göre Hobbes’un felsefesine sirayet eden özgürlük düşüncesi, temelde beş önermede ele alınabilmektedir. Bu önermelerden ilki ise özgürlüğün, aslında imkânsız olduğunu vurgulamaktadır (Öztürk, 2023, s. 198). Temelde Hobbes’un felsefesinde ileri gelen özgürlük anlayışı, -Kant’ın ahlak teorisindeki anlayıştan farklı olarak- negatif bir özgürlük anlayışı olarak koyutlanmaktadır. Mekanik dünya anlayışının getirdiği doğanın zorunluluğu fikrinden çıkarak Hobbes, meseleye özgürlüğün olmayışı üzerinden yaklaşarak özgürlüğü zorunluluk ile özdeşleştirmektedir. Doğanın temel prensibi olan nedensellik söz konusu olduğunda insan zihni de tıpkı bedeni gibi bu prensibin tahakkümü altındadır. Dolayısıyla bir otomat olmak bakımından insanın iradesi de aslında maddenin belirlenimi altındadır. Bu noktada aslında özgürlük, cehaletten kaynaklanan bir yanılsama olarak anlaşılmalıdır (Öztürk, 2023, s. 199).

İkincisi ise özgürlüğün aynı zamanda barış ile özdeş olduğu fikridir. İleriki bölümlerde görüleceği üzere Hobbes'un doğal durum kurgusundaki yaklaşımı, Öztürk'e göre, en başta ölümü gösterip sıtmaya razı etmek gibi bir politika gütmektedir (Öztürk, 2023, s. 199). Herkesin birbirine karşı tetikte olduğu bu kesintisiz güvensizlik durumu, potansiyel savaşı her an içerisinde yeniden üretebilecek bir tasarımla karşımıza çıkarken bu noktada özgürlük, herkesin her şeyi yapabileceği bir yasadışı durum olmak bakımından 'engelleri ortadan kaldırıcı' kimliğiyle sınırsız serbestlik sunan anarşi durumunun temel faktörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat önermenin işaret ettiği bu noktada, arzularının peşinden koşan insan için sınırsız özgürlüğüyle tüm isteklerini tatmin etmenin önündeki engel olarak şiddetli ölüm korkusu devreye girecek, barışı mümkün kılmak için özgürlüğün kullanımının ortak iyi yararına ehlileştirilmesi zorunlu olarak söz konusu olacaktır. Böylece özgürlük, anarşist kapsamından uzaklaşarak ancak barış ile; barış da özgürlük ile mümkün hale gelebilecektir.

Kant'ta ise bu durum sınırsız özgürlüğün getirdiği korku durumundan farklı olarak temelde aklın kendine yasa koyabilme yetisi ile mümkün olmaktadır. Bu anlamda barışın imkanını sağlamak için özgürlük kendine yasa koyabilen insanın dışsal yasa ile uyumunda ortaya çıkacak; dolayısıyla barış da aklın kendini gerçekleştirerek vaaz ettiği pozitif hukuk ile mümkün olacaktır.

Üçüncü önerme ise, özgürlüğün yükümlülüğün yokluğu olduğudur (Öztürk, 2023, s. 202). Doğa durumunun sona ermesi için yaratılması gereken uzlaşım durumuyla ortaya sınırsız anlamdaki özgürlüğün kaldırıldığı bir taahhüt durumu çıkmaktadır. Devlet durumu sağlandığında bireyin üzerine düşen yükümlülüklerin, onun özgürlük ile olan ilişkisini değişime uğratması kaçınılmaz görünmektedir. Otoritenin pozitif yasasıyla beraber özgürlüğün yükümlülük karşısındaki eriyen konumu, kavramı yükümlülüğün yokluğu ile düşünmenin yolunu açmaktadır. Bu noktada iradenin belirlenmediği noktada özgürlük, yükümlülüğün olmaması ile eşdeğer olarak düşünülebilmektedir.

Doğa durumundaki özgürlüğün, toplum durumuna geçildiğinde tam anlamıyla kaybedilip kaybedilmediği bir tartışma konusu olarak ele alınabilir. Bu anlamda söz konusu önerme eleştiriye açık görünmektedir. Egemenin en önemli sorumluluklarından birisi, aynı zamanda bireyin yasa yoluyla engellenmediği noktadaki eylemlerinin ifa edilebilmesi imkanını garantilemek olarak konumlandırıldığında, bu noktada yasalılık durumunda

özgürlüğü sağlayan temel etmenin, aynı zamanda engellerin zorunlu varlığı olarak alımlanması da mümkün görünmektedir. Bu anlamda ilgili mesele, Hobbes'un bir liberal mi, yoksa bir mutlakiyetçi mi olduğuna dair tartışma konusu ile doğrudan ilintilidir.

Dördüncü önerme, özgürlüğün, temelde engellerin yokluğuna işaret ettiğine dikkat çekmektedir (Öztürk, 2023, s. 203). Buna göre ortaya konulmak istenen eylemler karşısında eğer bir engel ile karşılaşılıyorsa, özgürlükten söz edilebilir. Buna uygun olarak *Leviathan*'da özgürlük şu şekilde tanımlanmaktadır: "...ÖZGÜR bir insan, gücü ve zekasıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan biridir." (Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, 2018, s. 162). Hobbes bu tanımı kurgularken bütünüyle maddeci düşünce dünyasının rasyonalitesi çerçevesinde akıl yürütmektedir. Her nasıl hareket eden bir madde, hareketini kısıtlayacak ya da durduracak herhangi bir dışsal engel ile karşılaşmadığında hareketi süregelebiliyorsa, bu anlayış aynı biçimde, hareket halinde bulunan bir madde olarak insanın kendisi için de geçerlidir; dolayısıyla temelde hareketin engellenmediği her durum, özgürlük olarak ortaya koyulmaktadır.

Son önerme ise, özgürlüğün aslında bir özyönetim demek olmadığını vurgulamaktadır (Öztürk, 2023, s. 204). Bu noktada Hobbes'un negatif özgürlük görüşünün, onun yaşadığı dönemin cumhuriyetçi çizgisine bir yanıt olarak nitelendirilebileceği iddia edilmektedir. Gelecek bölümlerde de inceleyeceğimiz üzere mutlakiyet ve cumhuriyet arasındaki gerilimde liberal-muhafazakâr bir düşünür görüntüsüyle Hobbes, yetkilerini genişletme çabasındaki kraldan yana taraf olmakla uyruk özgürlüğünün devlet durumundaki sınırlarına dair bir kesin tavrı sergilemektedir. Öztürk'e göre bu noktada Hobbes, bireysel özgürlük ile halk egemenliği arasındaki bağı ortadan kaldırmaktadır (Öztürk, 2023, s. 205). Ontolojik düzlemde bireysel özgürlüğe modern anlamdaki şeklini veren tutum bir yana dursun Hobbes, önermeye göre, politikasında özgürlüğe alan bırakmayarak direnme fikrine fırsat vermekte; bu anlamda kendisini marjinal bir konuma sürüklemektedir. Bu durum da, sonraki bölümlerde detaylıca ele alacağımız üzere bireyin özyönetim imkanını ortadan kaldırmak anlamına gelebilmektedir.

Bu kavramsallaştırmalardan hareketle özgürlük fikrinin, görüldüğü üzere, Hobbes'un düşüncesinde çok katmanlı olarak ele alınabilmek bakımından zengin bir niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hobbes'un amoral insan tasavvuru ile yakın ilişkisi çerçevesinde

ele alındığında da kavram, zorunlu olarak, sözleşme düşüncesinin önünü açan bir noktaya konumlanmaktadır. Sınırsız özgürlük fikri, devasa bir güvenlik problemini beraberinde getirmektedir. Bu anlamda Hobbes'un felsefesinin merkezine güvenlik problemini yerleştiren kesintisiz bir savaş durumunu ortaya çıkaracak doğa durumu varsayımı da, ortak iyinin inşasını mümkün kılmak maksadıyla, özgürlükten kaynaklanan bir zorunluluk eliyle dönüşerek, Hobbes'un politika teorisinin başlangıcına yerleşmektedir.

1.2. SÖZLEŞME VE EGEMENLİK: ORTAK İYİ OLARAK LEVİATHAN

1.2.1. Doğa Durumu, Mülkiyet ve Sözleşme Teorisi

Toplumsal sözleşme (social contract) kavramı politika felsefesi tarihinde çokça düşünürün sisteminde yer verdiği, bu anlamda mihenk taşı görevini gören temel kavramlardan biri olarak görülmektedir. Hobbes'un, kavramın kendisine yaptığı katkı söz konusu olduğunda onun felsefesinin odağında da yer alan kurucu kavramlardan birini teşkil etmektedir. Modern egemenlik ile olan yakın ilişkisi söz konusu olduğunda toplum sözleşmesi kavramı; *rıza (consent)*, *haklar (rights)*, *politik yükümlülük (political obligation)* ve özellikle Hobbes felsefesinin paradigmasını kuracak *kendini koruma (self-preservation)* gibi kavramlar eşliğinde düşünülmektedir. Politik anlamda egemenin meşruluğunun sağlanması adına yönetilenin rızasının bulunması fikri, toplumsal sözleşme teorisinin temel niteliği olarak ortaya çıkmaktadır. Hobbes'un felsefesinde ise bu mesele, en detaylı biçimiyle ele alınarak kavramın kurucu niteliği, modern felsefenin de etkisiyle inşa edilmektedir.

Hobbes, antropolojisinde ortaya koyduğu insan doğası tasavvurundan yola çıkarak insana dair psikolojiyi onun amaçları çerçevesinde ele almış ve doğa durumunu bu psikoloji üzerine yerleştirmiştir. Onun tasavvuru, önceki bölümde sözünü ettiğimiz -Kant ile taban tabana ters bir biçimde- arzu kavramından hareketle ortaya konulmaktadır. Hobbes'un düşüncesi çerçevesinde insanlar kendi arzuları, dolayısıyla aslında iyileri ve onların sürekliliği için bir çaba sarf etmektedirler. Bu yolda, arzuladıkları şeyleri elde etmek için ise doğaları bakımından eşit olarak konumlanmaktadır (Hobbes, 2018, s. 99).

İnsanların doğal olarak eşit olduklarına işaret eden tema, Hobbes felsefesinde önemli bir odak noktasını teşkil etmektedir. Buradaki eşitlik, her insanın fiziksel veya zihinsel kapasitesinin birbirine denk düşen bir yapısı bulunduğuna dair bir anlayıştan farklı olarak konumlandırılmaktadır. Bu noktada insanlar ortak bir paydada birleşemeyen tikel çıkarlarını gerçekleştirebilmek için birbirlerinden farklı araçlara sahip olsalar da temelde bu eşitlik; arzularının vaaz ettiği amaçlarını gerçekleştirme umutlarına eşit oranda sahip olmak üzerinden temellendirilmektedir (Ağaoğulları M. A., 2016, s. 435). Kant ise bu noktada eşitlik söz konusu olduğunda, herkesin rasyonel bir varlık olması bakımından birbirine aynı derece zor kullanmaya hakkı olduğuna dair perspektifiyle Hobbes'u takip ediyor görünmektedir. Buradaki eşitlik durumu, aynı zamanda sınırsız özgürlüğü mümkün kılan doğa durumunun da nedenini teşkil edecek kadar kritik bir konuma yerleştirilmektedir. Foucault'ya göre herkesin herkesle savaşı olarak doğa durumu, eşitlikten kaynaklanmak ve onun sınırları çerçevesinde meydana gelmek bakımından bir eşitlik savaşıdır (Foucault, 2002, s. 100).

Hobbes'un doğa durumu, temelde yasayı ortaya koyacak, yürütmesini sağlayacak ve yargı gücünü elinde bulunduracak bir otorite olmaksızın bireyler arasındaki ilişkinin nasıl şekillenebileceğine dair bir tasavvur olmak bakımından tarihsel bir gerçeklik değil, varsayımsal bir kurgudur (Ağaoğulları M. A., 2016, s. 434). Foucault, kurgusal olan bu durumu fiziken savaşın süregelmediği sürekli bir risk değerlendirme oyunu olarak ele almaktadır:

“Hobbes'un herkesin herkesle savaşı dediği şey kesinlikle gerçek ve tarihsel bir savaş değildir, ama, herkesin, herkes tarafından kendisi için oluşturduğu tehlikeyi ölçtüğü, ötekilerin dövüşme isteğini kestirdiği ve kuvvete başvurduğunda altına gireceği riski değerlendirdiği bir tasarlama oyunudur. Hükümlerlik -ister bir "kurum cumhuriyeti" ya da ister bir "edinilmiş cumhuriyet" söz konusu olsun-, kesinlikle savaşçı bir egemenlik olgusuyla değil, tersine, savaştan kaçınmayı olanaklı kılan bir hesaplama kurulumudur. Hobbes'a göre devleti kuran ve ona biçimini veren savaş-olmayandır” (Foucault, 2002, s. 276).

Buna göre, hesap yapan insanın savaştan kaçınmasının motivasyonu potansiyel savaşa dair risk analizinin kendisinde açığa çıkmakta; dolayısıyla barış için gerekli olan modern devlet, radikal anlamda eşitlik durumunun dolaylı bir sonucu olarak konumlanmaktadır.

Bu kurgunun içerisinde konumlanan eşitlik durumu, temelde bir güvensizlik durumunun yaratıcısıdır (Hobbes, 2018, s. 100). Eşit oranda arzularına erişme umuduna sahip olan insanların arzu ettikleri şeyler birbirleri ile çatıştığında insan, kendi arzusunun

gerçekleştirmek adına önce biricik mülkiyeti olan kendini korumaya, ardından ötekini tahakküm altına almaya çalışır. Daha önce ele alındığı üzere, Hobbes'a göre bir insanın kendi varlığını korumak için başka insanlar üzerinde egemenliğini arttırması elzemdir. Doğal durumun doğal yasası, kendini koruyacak tüm gereçleri arttırma istencine dair izin verici bir yasa olarak düşünülebilir. İzin verici yasa teması, ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere Kant'ta da karşımıza çıkacak olması bakımından değerlidir. Kant'ta bu yasa, bireyin kendi yetenekleriyle elde ettiği bir nesnenin başkalarının kullanımını engelleme yetkisine atıfta bulunan bir prensip olarak ortaya koyulmaktadır (Esgün T. G., 2017, s. 148). Bu yolda Hobbes da benzer bir biçimde mülkiyeti, diğer uyrukları -fakat egemeni değil- kullanımdan menetme hakkı olarak ortaya koymaktadır (Hobbes, 2018, s. 189).

Hobbes'a göre mülkiyet, en nihayetinde bilgi ve saygınlığa benzer bir biçimde gücün bir türü mahiyetinde konumlanmaktadır (Hobbes, 2018, s. 65). Güç, bir şeyi elde etmeye yarayan araç olarak konumlanırken doğal güç; sağduyu, yetenek, hitabet ya da soyluluk gibi bedensel veya akılsal yeteneklerden kaynaklanan üstünlüğü ifade etmektedir. Araçsal anlamda güç ise, doğal güçlerden hareketle ya da şans yoluyla elde edilen şöhret, arkadaş ya da mal mülk gibi etmenlerdir (Hobbes, 2018, s. 72). Bir güç olarak mülkiyet aynı zamanda özgürlük sınırları çerçevesinde uyrukların yararlanabileceği şeyler ve yapabileceği eylemlerin de kendisidir. Fakat bu noktada ancak pozitif yasanın varlığıyla koruma altına alınabilecek geniş anlamdaki mülkiyet fikrinin olası tek garantörü bireyin kendisi olarak konumlandığından, doğa durumunda gerçek anlamdaki tek mülkiyetin bireyin bedeni ile sınırlandırılabilmesi fikri öne sürülebilir.

Gelinen noktada özel mülkiyetin var olma koşulu, devlet yapılanması ile ilişkisinde ancak adalet kavramının denkleme girmesi aracılığıyla sağlanabilmektedir (Aktan, 2018, s. 205). Adaletin sağlayıcı olan egemenin bir garantör olarak tüm uyrukların iradesiyle konumlanması durumunda egemen, özel mülkiyetin de koruyuculuğu görevin üstlenecektir.

Hobbes'a göre malların bölüşümü, egemenin izlemesi altındadır; bu noktada egemen bu konuda yasaklamalar yapmak ve onaylar vermek yetkisine sahip bir konumdadır (Hobbes, 2018, s. 191). Egemen, mülkiyetin devrimi ve değişimi konusundaki tüm yasaları düzenlemektedir; bu noktada Hobbes, mülkiyetin devrinin toplumun ve devletin

yararına olduğuna vurgu yapmakta, parayı toplumun “kanı” addetmektedir. Kıymetli madenleri ifade eden altın ve gümüşten hareketle değeri vurgulanan para, temelde devletlerin onun sayesinde güçlenmesini ve güçlü kalmasını sağlayacak etmen olarak önemli bir konuma sahiptir. Fakat devlet parasız dahi kalsa uyruğun mülkiyet hakları, devletin servete el uzatmasını engeller bir mahiyette belirlenmektedir. Bu noktada mülkiyetin garantörlüğünün egemenin görevlerinden biri olmasıyla toplum durumunda gerçek anlamda mülkiyetin dışsal bir yasa tarafından hak olarak tanımlanacak olması, Hobbes’un ekonomi-politik çerçevesinde bir liberal-muhafazakâr olarak ele alınabilmesine ön ayak olan patikayı oluşturacaktır.

Benzer liberal politikayı kendisine ilke edinerek Kant da özel mülkiyetin devlet tarafından dokunulmazlığını destekleyerek meseleye paralel konumlanmaktadır. Kant’a göre hükümdarın tam anlamıyla sahip olduğu tek şey, kendisidir (Kant I. , 2022, s. 185). Egemen, malik olmak bakımından sadece kendisine sahip olsa da halkın “başkomutanı” olmak bakımından halk ona aittir. Bu noktadaki ayırım aidiyetin eşya hukuku bakımından değil fakat kişiler hukuku bakımından konumlandırılmasından kaynaklanmaktadır. Hobbes’ta da benzer bir durumun bulunduğu söylenebilir.

Adaletin yokluğunda, diğer bir deyişle temelde pozitif bir yasanın yokluğunda süregelen doğa durumunda eşitlik, mülkiyetini güvence altına almak için çaba sarf eden bireyler arasında zorunlu olarak herkesin tedirginlik ve korku ile birbirine yaklaştığı bir güvensizlik durumu ortaya çıkmaktadır; bir güvencenin bulunmadığı bu durum aslen her insanın birbirine düşmanca yaklaştığı bir savaş durumu olarak nitelendirilmektedir (Hobbes, 2018, s. 100). Foucault’nun özgün ifadesiyle:

“Hobbes'un ilk savaş durumunda, karşılaşan, karşı karşıya gelen, silahlar değildir, yumruklar değildir, vahşi, zincirden boşanmış güçler değildir. Hobbes'un temel savaşında muharebe yoktur, kan yoktur, ceset yoktur. Tasarlamalar, kendini göstermeler, işaretler, tum turaklı, kurnaz, aldatıcı ifadeler vardır; kendi karşıtının kılığına bürünen istekler, aldatmacalar, kesinlikler olarak kamufle edilmiş kaygılar vardır. Değiş tokuş edilen temsillerin sahnesindeyizdir, zamansal olarak belirsiz bir ilişki olan bir korku dengesi içerisindeyizdir; gerçekten savaşın içinde değil. ... Savaş durumunu belirleyen, doğal biçimde eşitlikçi rekabetlerin bir tür sonsuz diplomasisidir. "Savaşta" olunmaz; Hobbes'un kesin olarak "savaş durumu" dediği şeyin içinde olunur (Foucault, 2002, s. 102).

Doğası gereği amoral, asosyal, hedonist ve egoist olan insan, saldırmaya ve saldırılmaya eğilimli olduğu için bu durum şiddetli bir ölüm korkusunu içeren kesintisiz bir savaş durumudur. Hobbes’a göre pozitif yasanın, adaletin ve dolayısıyla bir yargıcın

bulunmadığı böyle bir durumda herkes kendisinin yargıcı mahiyetindedir (Hobbes, 2018, s. 28).

Buradaki dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta şudur ki insanın zorunlu doğası, onun arzu ve çıkarlara sahip olması, istek ve tutkularının peşinden koşma istenci, sadece kendileri bakımından ele alındığında bir günah olarak nitelendirilmemelidir. Bu noktada insan, istediği için suçlanamaz (Hobbes, 2018, s. 100). Bu savaş durumu, son tahlilde doğal bir durumdur ve doğanın ve dolayısıyla insanın zorunluluğundan kaynaklanan bu durumda hiçbir eylemin adalete aykırı olarak addedilmesi mümkün değildir. Herkesi himayesi altına alacak genel bir gücün ve dolayısıyla onun koyduğu yasaların olmadığı yerde doğru ve yanlış kavramından, dolayısıyla bir adaletten söz edilememektedir. Doğal durumda hukuk yoktur, yargı yoktur, adalet yoktur, mülkiyet yoktur, boş zaman yoktur, çalışma yoktur; sadece ve sadece ölüm korkusu bulunmaktadır. Bu durumda sadece insanın insana tahakkümünün yegâne sağlayıcısı olarak güç önemlidir. Hobbes'un bir insanın öteki ile girdiği güç mücadelesini kazanmasının öteki için bir güç kaybı olduğuna işaret eden bir sıfır-toplam anlayışıyla meseleye yaklaştığı görülmektedir (Read, 1991, s. 505). Bu noktada insan zorunlu olarak kar ve zarar hesabı yapmakta, gücü yettiği ölçüde arzularını gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bu anlayış, bir *hesap yapan insan (homo economicus)* tasavvuru olarak ele alınabilir. Moss'a göre ise doğa durumunda Hobbes'un insanı, klasik ekonomistlerin sessizce servet biriktiren ve refahını arttırmaya çalışan *hesap yapan insan* modelinin ötesine geçmekte, güç ve hileyi deyimli yerindeyse kutsal addeden ve çıkarlarıyla gurur duyan, bu yolda hınç barındıran ve kendisini öteki ile sürekli olarak kıyaslayan başka bir düzey *homo economicus* olarak konumlanmaktadır (Moss, 2010, s. 500).

Doğal olarak tutkularının peşinden gitmek, hazlarını ve çıkarlarını elde etmek ve kendini korumak insanın birincil önceliğidir. İnsanın insana dair takındığı tutum ve davranışlar ile ortaya çıkan tek şey şiddetli bir korku duygusu ve buna bağlı güvenlik problemidir. Bu noktada Hobbes felsefesinin geneline bakıldığında ölüm korkusunun aslında düşünüldüğü kadar yıkıcı ve negatif bir niteliği bulunmamaktadır. Şiddetli ölüm korkusu, savaşın bir numaralı aktörü olduğu kadar huzur ve barışın da katalizörü konumundadır. Hobbes'a göre en nihayetinde insan bu korku aracılığıyla ve ondan kaynaklanan bir itkiyle aklını kullanarak kesintisiz savaş durumundan kurtulma imkanına sahiptir ve doğru akıl, bu noktada barışın şartlarını göstermektedir (Hobbes, 2018, s. 103; Hobbes,

2018, s. 34). Doğal durumun tehlikesinin farkına varan akıl, şiddetli ölüm korkusundan hareketle rahat ve korunaklı bir hayat arzusunu gerçekleştirmek adına tüm insanların üzerlerinde anlaşılabilecekleri barış şartlarının, yani doğanın getirdiği zorunlulukların bilgisini edinebilecek yetkinliktedir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur; Hobbes'ta her ne kadar akıl, doğa durumunun aşılmasını sağlamak bakımından anahtar bir konumda olsa da akli harekete geçiren şey en temelde yoğun ve şiddetli korku duygusudur. Bu noktada Kant ile kıyaslandığında farkın şu olduğu görülebilir; her ne kadar insan “eğri bir odun” olarak konumlandırılrsa da Kant'ın düşüncesinde insanın ayırt edici niteliği “iyi”ye yönelen imkanını değerlendirme potansiyelini kendinde bulmasıdır. Bu anlamda akli yönlendiren bir duygu olmaksızın onun kendine yasa koymasıyla gerçekleşecek doğa durumundan çıkış, Hobbes'un mutlak anlamdaki belirlenimciliğinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla Hobbes'un doğa durumundan kurtuluşunun doğadan kaynaklanan nedensellikte sağlandığı, bunun yanında Kant'ın tasvirinin ise özgürlükten kaynaklanan nedensellik ile mümkün olduğu söylenebilir.

Şu açıktır ki Hobbes'un felsefesinin önemli kavramsal uğraklarından birisi de barış temasıdır. Barış teması bu noktada, Kant'ın politik düşüncesi ile de uzlaşan bir biçimde ortak iyinin tesis edilmesi adına nihai bir noktaya konumlandırılmaktadır. Anarşist doğa durumu tasavvuru ve tüm korku ve şiddet vurguları bir yana, Hobbes'un nihai politik niyeti bir arada yaşamın tesis edilmesi için barışın sağlanmasıdır. Foucault'ya göre aslında temelde Hobbes'un tüm söylemi, savaşa karşı bir “hayır” niteliğinde anlaşılmalıdır (Foucault, 2002, s. 107).

Hobbes'un bir arada yaşam sorunu üzerinde çözümü teşkil edecek biçimde barışı konumlandırışı, onun barışı “üzerinde tüm insanların uzlaşacağı bir amaç” olarak ifade edişinden de anlaşılacağı üzere, her ne kadar tüm insanlık için evrensel bir iyinin mümkün olmadığını ifade etse de, barış söz konusu olduğunda evrensel bir iyinin aslında mümkün olabileceği biçiminde ele alınabilir (Alexandra, 1989, s. 38). Bu noktada görünen o ki, gerçekçi anlayışıyla öne çıkan Hobbes için barışın kurgulanması temelde bu kavrama verilen önem ile doğru orantılı olarak radikal bir yaklaşım ile insanın iyi niyetine bırakılmamakta; dışsal anlamda bağlayıcı olan bir garantör aracılığıyla somut

olarak sağlama alınmaya çalışılmaktadır. En nihayetinde öncelikle doğa durumunun aşılması gerekmektedir.

Hobbes'un varsayımsal tasarımını karakterize eden iki temel etmen *doğal hak (jus naturale)* ve *doğal yasa (lex naturalis)* olarak konumlandırılmaktadır (Hobbes, 2018, s. 103). Hobbes, hak ve yasa olgularını birbirinden ayırıştırarak seçik hale getirmektedir; bu noktada yasa, hakkın sağladığı özgürlüğün ifa edilmesine dair bir tespit ve müdahale biçimidir.

“... çünkü HAK, yapmak ve yapmamak özgürlüğünden oluşur; YASA ise, bunlardan birini tesbit ve ilzam eder: yani, yasa ve hak, aynı konuda birbiriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı şeylerdir” (Hobbes, 2018, s. 104).

Doğal hak, insanın kendini korumasını ve sağlıklı bir biçimde yaşamını sürdürmesini esas olarak kendi çıkarlarını hiçbir dışsal engel gözetmeksizin gerçekleştirme özgürlüğüdür. Buna göre herkes, istediği amaç için istediği biçimde eylemeye özgür konumdadır (Hobbes, 2018, s. 104). Bu noktada insan, kendi varlığını korumak için deyimi yerindeyse katletme özgürlüğüne dahi sahiptir. Doğal yasa ise insanın kendi hayatını korumak adına yapabileceğinin en iyisini yapmasına dair doğru aklın ortaya koyduğu buyruktur (Hobbes, 2018, s. 103). Bu nokta, şiddetli ölüm korkusundan hareketle aklın devreye girerek en temel doğa yasasını vaaz etmesi bakımından bir kırılma noktasıdır.

Aklın vaaz ettiği ilk doğa yasası, insanın kendini korumasının ve bu yolla kalıcı refaha kavuşmasının en iyi yolu olarak herkesin onu umut ettiği ölçüde barışın sağlanması için çalışmak olarak konumlandırılmaktadır. Hobbes bu yasayı kısaca; *barışı aramak ve izlemek* olarak nitelendirmektedir. Bu ilk doğa yasasından hareketle ortaya çıkacak ikinci doğa yasası ise; öteki insanların da aynı isteme, barış istemine sahip olmasıyla birlikte sınırsız özgürlük vaat eden doğal haklarını bir kenara bırakmak ve diğer insanlar ile barış içerisinde bir arada yaşam pahasına kendi özgürlüğünü sınırlandırmaktır. Hobbes'a göre bu yasa İncil'deki “*başkalarının sana ne yapmasını istiyorsan sen de onlara onu yap*” şeklindeki öğretisi ile paralel mahiyettedir (Hobbes, 2018, s. 104).

Hobbes'a göre doğa yasaları, her ne kadar içsel olarak, vicdanen (*in foro interno*) bağlayıcı olsalar da bir güvenliğin olmadığı yerde fiilen hayata geçirilememektedirler (Hobbes, 2018, s. 124). Her ne kadar insanda kendini koruma güdüsüyle temellendirilmiş doğa yasasına dayalı barış istenci bulunsa da insanın ilkel doğası onun mutlu bir biçimde

bir arada yaşama sahip olmak için sadece karşılıklı iyi niyet motivasyonu ile adım atmasını engeller niteliktedir. Bu içsel temennilerin fiilen gerçekleşmesi için asıl olarak somut bir güvence sağlayacak dışsal bir yasanın, bir pozitif hukukun bulunması gerekmektedir. İnsanların, bir araya gelerek birbirlerine saldırmazlık güvencesi sağlayacaklarına dair söz vermeleri, bu minvalde bir toplum sözleşmesi yaratmaları, onların doğa yasasına dışsal bir boyut kazandırmaları için yegâne yöntem mahiyetindedir.

Sözleşme, iki ya da daha fazla tarafın bir araya gelip birbirlerine güvenerek üzerinde anlaşığı bir şeyin gelecekte ifa edeceğine dair söz vermesi ile meydana gelmektedir (Hobbes, 2018, s. 38). Fakat sözleşmenin gerçek anlamda uygulamaya koyulabilmesi için üçüncü bir tarafa ihtiyaç duyulmaktadır. Kant'ın takip edeceği üzere Hobbes, toplum sözleşmesine dair güvenliğin doğal hukuk aracılığıyla ortaya koyulamayacağını vurgulamaktadır (Hobbes, 2018, s. 133). Ortada duran güvenlik sorununun nihai olarak çözülmesi için ise verilen sözlerin bir garantörü olmak bakımından dışsal ve somut bir yasal otoriteye ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla bu noktada toplumun, elinde bulundurduğu zor kullanım hakkı ve korku aracılığıyla güvende tutacak mutlak güç sahibi yapay bir iktidar tarafından güvence altına alınması gerekmektedir.

Hobbes'a göre, sonraki bölümlerde daha detaylı ele alacağımız üzere, yönetimde sürekliliğe sahip tek bir karar verici olmalıdır (Hobbes, 2018, s. 134). Karar vericinin yaratılmasının tek yolu ise bireylerin sahip oldukları güçlerini tek tek bir kişiye ya da iradesini tek bir kişide somutlaştıracak bir heyete yapılan bir ahit yoluyla, rıza göstererek devretmesi olarak koyutlanmaktadır. Hobbes, bu eylemin onaylamak veya rıza göstermekten öte bir eylem olduğuna dikkat çekmektedir. Güçlerini devreden tüm bireyler: "senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye ve bu heyete bırakıyorum" dermişçesine rıza göstermede uzlaşarak sözleşmeyi kurmaktadır (Hobbes, 2018, s. 136). En nihayetinde Hobbes'un teorisinde devlet ya da *civitas* bu biçimde, uyrukların arasında karşılıklı olarak yapılan bir sözleşme yoluyla hayata geçirilmektedir. Sonuçta, devleti oluşturan tüm bireylerin ona vermiş oldukları büyük yetki ile politikanın biricik öznesi olarak adeta ölümlü bir tanrıymişçasına mutlak güce sahip yapay bir egemen, *Leviathan* ve aslında meselenin özünde modern devlet yapılanması bu yolla ortaya konulmaktadır.

1.2.2. Egemenliğin İnşası: Leviathan'ın Kudreti

Hobbes'un felsefesinde *Leviathan* kavramı merkezdedir. Leviathan, yaşam hakkı hariç tüm hakların ve sahip olunan tüm kudretin tebaa rızasıyla ve sözleşme aracılığıyla ona teslim edildiği, mutlak yaptırım gücüne sahip egemeni ifade etmektedir. Hobbes'un bu ifadeyi seçerek kendi düşünce sistemine yerleştirmesinin ise teolojik içerimleri olmak bakımından özel bir anlamı bulunmaktadır; Leviathan'ın kendisi temelde başlı başına bir metafor konumundadır. Kutsal metinlerde Leviathan, yılanı benzeyen görünümüyle dev, güçlü bir deniz canavarı olarak tasvir edilmektedir. Tanrının denizlerde oynasın diye yarattığı bu varlık ona karşı gelmekte, bu anlamda da Yahudilerin düşmanı olarak düşünülmektedir. Bu noktada Leviathan, her ne kadar çeşitli kutsal metinler içerisinde yer almakta olan görece bilindik bir anlatının parçası olsa da, Hobbes, bu anlatıyı başka bir biçimde ele alarak Leviathan figürünü olduğundan farklı ele almaktadır (Çakmak, 2021, s. 171).

“Ama geçmişten bu yana kralım sensin, ey Tanrı,
Yeryüzünde kurtuluş sağladın.
Gücünle denizi yardım,
Canavarların kafasını sularda parçaladın.
Livyatan'ın başlarını ezdin
Çölde yaşayanlara onu yem ettin” (Mezmurlar, 74.14).

Mezmurlar içerisinde geçen bu satırlarda da görülebileceği üzere Leviathan, aslında mutlak güce sahip yenilmez bir varlık olarak düşünülmekten ziyade “Tanrı'nın bir oyuncuğu” olarak konumlandırılmaktadır; o ne kadar güçlü olursa olsun Tanrı, Leviathan ile eğlenebilmektedir. Tanrı, kendisine karşı gelen Leviathan'ı katlederek çölde yaşayan Yahudi halkı onun etiyle beslemektedir. Bu noktada anlaşılmaktadır ki Leviathan, kutsal metinler söz konusu olduğunda tam anlamıyla mutlak kudrete sahip, yenilmez bir varlık olarak tasarlanmamaktadır.

Hobbes'un Leviathan figürünü alımlayışındaki mutlaklık vurgusunun altında birtakım özel nedenler bulunmaktadır. Hobbes'un metaforu bu denli güçlü olarak inşa etmesinin temelinde yatan sebep, en temelde tarihseldir. Leviathan kurgusu, dönem İngiltere'sinin içerisinde bulunduğu sosyo-politik çalkantıların çözüme kavuşturulması niyetiyle radikalize edilmiş bir otorite anlayışı gerekliliğine inarak revize edilmiş görünmektedir.

Hobbes'un en büyük çekincesinin ekonomik, teolojik ve dolayısıyla politik nedenlerle eylemde bulunan güç odaklarının çatışmaları neticesinde İngiltere'nin iç savaşa sürüklenerek egemenliğin bölünmesi ve lağvedilmesi; en nihayetinde huzur ve barış ortamının ortadan kaldırılması olduğu söylenebilir. Hobbes'un kendi vurgusuyla:

“...Bu yetkilerin Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölünmesi düşüncesi İngiltere'nin çoğunluğu tarafından en başta kabul edilmemiş olsaydı, halk asla bölünmez ve bu iç savaşa sürüklenmezdi; önce siyasi görüşlerde anlaşamayanlar arasında; sonra da din özgürlüğü konusunda anlaşamayanlar arasında olmak üzere; ve bu bölünme ve iç savaş, egemenlik hakkı konusunda insanlara öyle bir ders vermiştir ki, bugün (İngiltere'de) bu hakların niçin bölünemez olduğunu ve barış geri geldiğinde bunun çoğunluk tarafından kabul edileceğini, ve iç savaşın ıstırapları unutuluncaya kadar, meğer ki cahil tabaka şimdiye kadarkinden daha iyi eğitilsin, bunun böyle kabul edilmeye devam edeceğini görmeyen pek az insan vardır.” (Hobbes, 2018, s. 143)

Bu noktada Hobbes'un felsefesindeki bir diğer metafor, *Behemoth* metaforu karşımıza çıkmaktadır. Kutsal Kitap'a göre Behemoth'un hangi hayvana benzediği tam olarak bilinemese de, Hobbes nezdinde onun bir sembolik yanı bulunmaktadır; Behemoth “çok başlılığın ve çokluğun” metaforu olarak kullanılmaktadır (Çakmak, 2021, s. 89). Temel olarak Behemoth, iç savaşın anarşisini temsil ederken, karşısında konumlanan Leviathan barışı “makul” bir biçimde inşa etmenin koşullarını işaret etmektedir. Bu noktada barışı sağlamanın imkânı ise temelde modern egemenliğe dair birlik fikrinden geçiyor görünmektedir. Schmitt, egemenlik söz konusu olduğunda birlik fikrine vurgu yaparak Hobbes'un amacını -olumsuz anlamda- çok başlılığa dair bir çözümü ortaya koymak biçiminde ele almaktadır (Çakmak, 2021, s. 92). Bu anlamda, Leviathan'ın birliği işaret eden varlığının karşısında Behemoth figürü, kaos ve kargaşayı yaratabilecek çokluğu ifade etmektedir. Buradan hareketle, mutlak kudret vurgusunun yanında modern devletin de başat niteliklerini teşkil edecek, modern egemenliğin esasını ve seçilmiş egemenin temel niteliklerini ortaya koyan, birliği ve bütünlüğü ifade eden bölünmezlik ve devredilemezlik temaları Hobbes tarafından özellikle vurgulanmaktadır.

Devletin kurulmasından sonra Hobbes'un ortaya koyduğu egemenin hak ve yetkileri, modern egemenliğin mahiyetini anlamamıza olanak sağlamaktadır. Hobbes'a göre, halihazırda devleti inşa etmiş olan bireyler sözleşme ile ortaya koydukları egemen bir kez seçildikten sonra egemenin onayı olmaksızın yönetim biçimini değiştirememekte, başka bir egemenin hükmü altına girmek için aralarında yasal bir sözleşme yapamamakta ve hiçbir koşulda sözleşmeden vazgeçerek doğa durumuna geri dönememektedirler

(Hobbes, 2018, s. 138). Bu yolda uyrukların sözleşmeyi ihlal ve iptal girişimleri hiçbir şekilde egemeni bağlamamaktadır, çünkü egemen deyimini yerindeyse, doğa durumunda kalan biricik güç sahibi olmak gerekliliği bakımından bireyler arasında yapılan bu sözleşme kapsamının dışında konumlanmaktadır. Hobbes nezdinde ikinci bir egemen gücün varlığı çift başlılığı ve bu anlamda yol açtığı bölünmüş egemenlik ile beraber toplum içerisinde bir kaosu ortaya çıkaracağından tek hâkim yasanın olmadığı bir durumu; diğer bir deyişle üçüncü doğa durumu olarak nitelendirilebilecek bir yasasızlık durumunu ortaya çıkartmaktadır (Çakmak, 2021, s. 163).

Egemenin sahip olduğu tüm haklar ve yetkiler, temelde sözleşmenin yapılış koşullarıyla doğrudan ilintili olup, devletin içerisinde yer alacak tüm uyrukları kapsayıcı bir yapıya sahip olmaktadır. Doğa durumundan çıkış sürecinde sözleşme yapılırken egemen, oy çokluğu aracılığıyla tayin edilmektedir (Hobbes, 2018, s. 137). Karşı oy kullanan bireyler eğer ki gönüllü olarak toplum içerisinde var olmak istiyorlarsa bu egemenin yetkilerini zımnen kabul ediyor oldukları anlamına gelmektedir. Dolayısıyla otoriteye karşı muhalif addedilen bireyler egemenin yetkilerini tanımadıkları takdirde daha önce buldukları savaş durumunda bırakılabilmektedirler. Bu da hiçbir adaletsizlik olmadan bu bireylerin Hobbes'un deyimiyile "yok edilebileceği", bunun bir egemen nezdinde temel bir hak olduğu anlamına gelmektedir (Hobbes, 2018, s. 139). Sözleşmeye dâhil olup egemenin yetkilerini kabul etmiş olan bireyler ise onun tüm eylemlerinde haklı ve adil olduğunu da kabul etmektedirler. Hobbes'un açıklıkla dile getirdiği gibi: "Egemenin yaptığı hiçbir şey uyruklarına yapılmış bir haksızlık olamaz; ve ayrıca egemen, uyruklarından herhangi biri tarafından adaletsiz olmakla suçlanamaz" (Hobbes, 2018, s. 140).

Seçilmiş egemen olarak devlet başkanının haksızlıkta bulunmaması teması Kant'ta da benzer bir biçimde yerini bulmaktadır. Buna göre birleşmiş iradenin ortaya koyduğu yönetici, halkı temsilen halka rağmen eylemlerde bulursa da halk ona bu yetkiyi en baştan vermiştir; bu anlamda ortaklıkla kurulmuş yasanın uygulayıcısı olarak devlet başkanı (*summum imperans*), en yüksek devlet erki (*summum imperium*) olmak bakımından halkın iradesi mahiyetindedir (Kant I. , 2022, s. 178). Bu nokta Kant'ın hukuk felsefesini halk ve egemen gerilimi meselesine dair ikircikli bir noktaya taşıyan ana etmenlerden biri olarak ele alınmaktadır. Kant'ın devletini Hobbes'a yakınlaştığı noktalardan biri olan egemenlik meselesi, bir cumhuriyet olarak devletin içerimi ve yurttaşın mahiyeti ile bir

arada düşünülduğünde, ileride ele alacağımız üzere, tartışmalı bir tema olarak konumlanmaktadır.

Hobbes'un düşüncesinde, toplum durumunda uyrukların varlıklarını korumak için gerekliliklerin neler olduğuna sadece egemen karar verebilmektedir. Buna bağlı olarak barış durumunun korunması maksadıyla egemen, uyruklarının eğitiminin içeriklerine, neleri bilmeleri ve neleri bilmemeleri gerektiğine de karar verir konumdadır. Hobbes'un egemenlik anlayışının despotik kökenlerinin en belirgin olarak ortaya konduğu bu ifadeler onun kendi söyleminde şu şekilde ele alınmıştır:

“...hangi görüş ve düşüncelerin barışa aykırı, hangilerinin ise uygun olduğuna; ve dolayısıyla hangi durumlarda, nereye kadar ve hangi insanların topluluklar karşısında konuşmalarına izin verileceğine; ve yayımlanmadan önce kitaplardaki düşünceleri kimin inceleyeceğine karar verilmesi de egemenliğin bir parçasıdır. Çünkü insanların eylemleri onların düşüncelerinden doğar; ve, barış ve uyumu sağlamak için, insanın eylemlerinin iyi yönetilmesi düşüncelerinin iyi yönetilmesine bağlıdır” (Hobbes, 2018, s. 140).

Dolayısıyla uyrukların düşünceleri barışa uygun ve ona ait olmalıdır. Buna uygun olarak da yeniden oluşabilecek herhangi bir savaş durumunu engellemek adına egemen, uyrukların düşünceleri ve söylemleri üzerinde tam bir denetim kurma ve bu konuda karar verecek görevlileri atama yetkisine sahip görünmektedir. Bu durumun tam anlamıyla “*proto ergo obligo*”¹ anlayışının bir örneği olduğu söylenebilir. Kardeş'in aktarımıyla bu anlayış Hobbes'un devletinin fiili varoluşunu ifade etmektedir (Kardeş, 2021, s. 98).

Hobbes'a göre egemen, mülkiyete dair kurallar koyma hakkı ve yetkisine de sahip konumdadır (Hobbes, 2018, s. 141). Daha önce ele alındığı üzere, doğa durumunda hiçbir birey üzerinde herhangi bir özgürlük kısıtlaması bulunmadığından insanlar her şey üzerinde doğal olarak haklara sahiptirler. Arzu ve çıkarlarını takip eden bireylerin herhangi bir özel mülke korunaklı bir biçimde sahip olması bu anlamda mümkün değildir, dolayısıyla her bireyin diğerinin “benim” addettiği mülküne güç aracılığıyla el koyabilmesine dair hiçbir bir engel de bulunmamaktadır. Egemenin tesis edildiği durumda ise bir garantör olarak devlet başkanı, özel mülkiyetin korunması görevini de üstlenir durumdadır.

Hobbes, mutlak egemeni eleştirilemez bir güç odağı olarak konumlandırarak devlet içerisinde yer alan uyrukların ifade özgürlüklerini deyimi yerindeyse halk için fakat halka

¹ “Koruyorum, o halde itaat ettiriyorum.”

rağmen kısıtlama yoluna gitmektedir. Uyruklar, kendilerinin tüm temsiliyetini ve dolayısıyla kişiliklerini egemene devrettiklerinden, olası bir durumda egemeni devirmeye kalkışmak da alenen suç olarak nitelendirilmektedir (Hobbes, 2018, s. 141). Buna dair olası bir girişimin sonucunda eğer ki egemen devrilmemişse ve görevine devam ediyorsa, böyle bir girişimin cezalandırılması tamamen adalete uygun mahiyettedir. Böyle bir sistemde uyruklar, egemeni koşullar ne olursa olsun cezalandıramamaktadırlar; çünkü egemen son tahlilde adaletin de sağlayıcısı olarak konumlandırılmaktadır.

Direnme hakkı söz konusu olduğunda Kant, radikal addedilecek bir biçimde Hobbes'a yaklaşmaktadır. İç savaşa dair tasavvura sahip Hobbes için egemenliğin bölünmezliği tam anlamıyla bir kırmızı çizgidir; benzer biçimde Kant, Fransız Devrimi deneyiminin de desteğiyle şiddete ve yasadışıya yol açabilecek her türlü edimi yasaklamakta ve ağır bir biçimde cezaya tabi tutmaktadır.

Hobbes'un politika felsefesinde egemen, en üst düzeydeki yargıç olarak tüm anlaşmazlıklar üzerinde yargıda bulunma yetkisine sahiptir (Hobbes, 2018, s. 141). Uyruklar arasındaki anlaşmazlıklar ve adalet problemleri egemen aracılığıyla çözüme kavuşturulmaktadır. Toplum durumunda anlaşmazlıkların çözüme bağlanmaması, uyrukların adaleti kendilerinin sağlamak yönünde girişimde bulunmaları ve birbirlerini cezalandırmaya kalkışmalarına yol açmak bakımından olası bir kargaşanın temel faktörü olarak konumlanmaktadır. Dolayısıyla potansiyel savaş durumunu engellemek adına Leviathan, yasa yapma yetkisinin yanında, yargılama yetkisine sahiptir.

En nihayetinde devletin yöneticisi kendisi olduğundan egemen, yürütmeye dair tüm üst düzey yetkileri de elinde bulundurmaktadır. Tüm savaş ve barış durumlarında nihai karar verici olarak egemen, daha sonra ele alacağımız üzere kilisedeki memurlar dahil, devletteki tüm memurları atamaktadır; bu anlamda yürütmenin de her aşaması egemenin emri altındadır (Hobbes, 2018, s. 184). Leviathan, modern devletteki şiddet tekeli olarak kolluk kuvvetlerini tesis eden ve bu noktada tüm süreçleri kontrol ederek düzenlemeleri elinde bulunduran kapsamlı bir güvenlik ağının merkez noktası olarak her kamu alanında bütünlüklü varlığını yoğun bir biçimde hissettirmektedir.

Tüm bunlardan sonra görülmektedir ki egemen, tüm yetkileri eline tutan biricik yapı olmak bakımından belirli bir perspektiften bakıldığında belki de haddini aşan bir güç ile donatılmış; bu anlamda önünde dışsal engel bulunmayan tek varlık olarak yüceltilmiş bir

noktaya konumlandırılmıştır. Kant'ın cumhuriyetçi tavrıyla Hobbes'tan ayrıldığı en önemli noktalardan birisinin egemenliğin bütünlüğüne dair vurgunun karşısına güçler ayrılığının yerleştirilmesi olduğu söylenebilir. Hobbes'ta egemende bir arada bulunan yasama, yürütme ve yargı erklerinin Kant'ta ayrıştırılması iki figürün hukuk felsefesini birbirinden uzaklaştıran temel noktalardan biridir.

Leviathan, her bireyin yaşam hakkı dışındaki tüm haklarını rıza göstererek kendisine devrettiği, tüm 'kılıçların' sözleşmeye katılanların kolektif iradesiyle onda toplandığı, şiddetin tekeli olan ve bu anlamda sahip olduğu hak ve yetkiler ile güçler birliğini bünyesinde barındıran mutlak, bölünemez ve devredilemez, mitik unsurlar ile kurgulandığı derecede somut, mekanik ve gerçek bir politik beden olarak oldukça güçlü bir pozisyona sahip görünmektedir. Hobbes felsefesinin en temel sorununun güvenlik sorunu olduğu düşünüldüğünde bu pozisyonun mahiyetini anlamak zorlayıcı değildir. Bununla beraber, Hobbes'un felsefesinin öne çıkan güvenlik odaklı çerçevesi içerisinde, meselenin derinliklerinde yer bulan bireyin özgürlüğünü garanti altına alacak liberal tutumunun göz ardı edilmemesi önemlidir. Strauss'a göre eğer devletin, bireylerin haklarını korumaya ve güvence altına almaya yönelik tavrını liberalizm olarak adlandırabileceksak Hobbes, politik liberalizmin kurucusu olarak nitelendirilebilir (Strauss, 1950, s. 417). Bu liberal tutum, Esgün'ün aktardığı üzere Schmitt tarafından ise Leviathan'ın birlik ve bütünlüğünü bozan ve deyimi yerindeyse onu "evcilleştiren" bir mahiyette ele alınmaktadır (Esgün G. T., 2018, s. 918). Her ne kadar Schmitt'in tavrı Hobbes'un liberal tutumuna karşı konumlansa da bu tutum, başka bir perspektiften bakıldığında, Machperson, Villey ya da Rangeon gibi figürler açısından Hobbes'un modern politika felsefesine yaptığı özgün katkıları ifade etmek bakımından önemli bir yere sahiptir (Ağaoğulları, Akar, & Köker, 1994, s. 256). Bu anlamda, modern devlette egemenin hak ve yetkileri, iktidarın sürdürülebilirliğinin önemli bir parçası olarak konumlansa da, otorite pozisyonunun varlık nedeninin bütününe teşkil eden görev ve sorumlulukları, liberal perspektif söz konusu olduğunda, meselenin çıkış noktası olarak konumlanmaktadır. Bu anlamda, Leviathan'ın sahip olduğu bütün niteliklerin en nihayetinde çok temel bir bedeli bulunmaktadır: Bağlı uyruklarının barış ve huzur içinde özgürce yaşamını korumaya alarak garantilemek.

Hobbes'un sisteminde, her ne kadar Leviathan figürü devlet fikrinin ötesine geçer gibi görünse de; onun varlığı devlet yapılanması ile bir arada düşünülebilir. Egemenin sahip

olduğu tüm haklar ve yetkiler bütünü ilk bakışta Leviathan'ın kudretini ifade etse de, devletin neliği ve amacı gereği, işlevini uygun bir biçimde yerine getirebilmesinin ön koşulu olarak mutlak egemende bulunması gereken temel güçler olarak ele alınabilir. Leviathan, aslında modern devletin onda cisimleşmesini sağlayan, deyimi yerindeyse modern devlet fikrinin bir uygulaması olmak bakımından tarihte önemli yer tutan özel bir metafordur. Leviathan, kitabın orijinal kapağındaki egemen portresinden yola çıkarak Çakmak'ın da dikkat çektiği üzere en temelde nefret ve sevgiye karşı kayıtsız, bu anlamda bu duyguların güdümüne karşı “bön” bakan bir figürdür (Çakmak, 2021, s. 174). Onun konumu söz konusu olduğunda Leviathan, aslında zorunlu olarak kayıtsızlığın kendisine içkin olduğu, çünkü son raddede modern devletin kendisi ile özdeşleştiği, kendisi çoğunlukla başlı başına devlet olan bir yapıyla metaforik bir figürdür. Bu anlamda mutlak güce sahip Leviathan, karşılıklı bir yapı olan sözleşmenin varlığıyla diğer bir yandan devlet olmanın getirdiği yükümlülükleri sırtında taşımaktadır.

Gelinen noktada Leviathan, tüm yetkilerin onda rıza temelli sözleşme aracılığıyla toplandığı, yasayı kuran ve zor kullanım hakkıyla koruyan, bu noktada yasa karşısında eşit olan halkın tüm temsilini kendinde “bön” ve kayıtsız ifadesiyle barındıran ve dolayısıyla aslında modern devlet yapılanmasını teşkil ederken böylece bireylerin ortak iyisini ifade eden özel bir yapı olarak konumlandırılmaktadır. Sahip olduğu egemenlik hakkının yanında halka karşı sorumluluğuyla bu modern devlet figürü, bireylerin yaşam ve özgürlük temelli birlikteliğini ve iş birliği imkanını kurabilmek adına tüm hakların ona devredilerek gücün tek elde toplandığı, bu yolla güvenliğin kollayıcı zemininde ve ortak iyi temelinde barışın kurgulandığı hukuk temelli bir ortak refah sistemi olarak *commonwealth*'in sağlayıcısıdır.

1.3. DEVLET TASAVVURU

1.3.1. Devletin Yapısı ve Görevleri

Leviathan'ın ve dolayısıyla devletin en temel görevi toplumsal barışı korumak adına halkının güvenliğini sağlamaktır (Hobbes, 2018, s. 249). Hobbes'un güvenlik ile kastettiği sadece uyrukların dışarıdan ve içeriden karşılaşılması muhtemel fiziki tehditler

altında kalmasının engellenmesi değil, topluma zarar gelmeksizin onların sahip olabileceği yaşamın tüm konforlarıdır. Buna göre söz konusu olan sadece uyruğun can güvenliği değildir, bununla beraber geniş anlamıyla tüm mülkiyetin güvenliğinin sağlanmasıdır. Mülkiyetin güvence altına alınmasının en önemli ön koşulu ise uygun bir biçimde adaletin tesis edilmesidir. Bu anlamda bireylerin yanında mülkiyetin de güvenliğinin sağlanması için egemen, yargılama yetkisinin yanında yasayı da kurgulama, onun yazarı olma hak ve yetkisine sahiptir (Hobbes, 2018, s. 141). Yasa yapımı, devletin işleyişi içinde egemenin onun yapımının tüm haklarına sahip olduğu ve kudretinin görünür kılındığı temel bir hak niteliğindedir. Egemenin tesis edildiği rıza temelli toplumsal sözleşmenin, her bir bireyin ondan haberdar olacağı bir biçimde aleni olarak beyan edilmiş olması, egemen elinden çıkan yasanın her bireyi kapsamı altına alması, onun meşruiyetinin koşuludur. Bu anlamda egemenin koyduğu ve koruduğu toplum yasaları, adaletin meşru ve temel ölçütüdür.

Ortaya konan en temel görevlerden biri, adaletin uyruklara eşit bir biçimde uygulanmasıdır (Hobbes, 2018, s. 256). Uyrukların din, politika ve hayata dair diğer alanlarda görüşleri her ne olursa olsun yasalar karşısında eşit tutulmaları modern devlet anlayışının kurucu özelliklerinden biridir (Ağaoğulları M. A., 2016, s. 450). Hobbes'a göre maddi güce sahip kimseler gibi yoksullar da kendilerine yapılan haksızlıklara karşı devletten aynı ölçütte telafi ve yaptırım bekleyebilmelidirler. Hakkaniyet kavramı, bu noktada merkezi konumdadır ve hukuki eşitlik esastır. Ek olarak, eğer devlete yapılan bir adaletsizlik mevzu bahis ise hakkaniyet ilkesi ihlal edilmeksizin suç, uygun koşullar sağlandığında affedilebilmektedir. Çünkü kişi kendi temsiliyetini egemene bütünüyle devrettiğinden kişinin kendini affetmesi nasıl söz konusu oluyorsa, devlet bazında da bu gerçekleşebilir. Fakat, eğer başka bir uyruğa karşı suç işlenmişse, suça maruz kalan uyruğun onayı olmaksızın eylem hakkaniyet çerçevesi içerisinde affedilememektedir (Hobbes, 2018, s. 256). Hobbes'a göre en sert cezalar kamuya ve ortak iyiye yönelik en çok tehdit içeren suçlar için verilmelidir. Yönetimi aşağılayan, halkta infial yaratan, adaleti küçük gören suçlar bu türden bir cezayı hak etmektedir. Dolayısıyla devletin uyruğu affetmesi durumu bahsi geçen suçlar için geçersiz kılınıyor görünmektedir. Kant söz konusu olduğunda ise ceza, temelde yasayı ve halkın birleşmiş iradesini yok sayan suçlara karşı ölç hakkının (*ius tallionis*) kurduğu denge ölçüsünde ortaya konmaktadır; bu noktada yargının yasaya uygun cezayı ortaya koyması esastır. Ceza kanunu bir kategorik

imperatif olduğu için ise cezanın affedilmesi mümkün değildir; Kant'a göre eğer adalet satın alınabiliyorsa adalet olma özelliğini yitirmektedir (Kant I. , 2022, s. 194).

Hobbes, ekonomik alanda da hakkaniyet ilkesine bağlı kalınarak uyruklardan eşit vergiler alınması gerektiğini ifade etmektedir (Hobbes, 2018, s. 257). Fakat vergilerin bu eşitliği mülkiyetin eşitliğine değil, devlet karşısında uyruk olmak bakımından var olan eşitliğe dayanmaktadır. Ona göre vergilendirme, tüketim üzerinden yapılmalıdır. Çalışkan ama az harcayan bir insanın tembel fakat elindekilerin tümünü harcayan biri ile aynı vergilendirme altına alınması buna göre adaletsizlik olarak konumlandırılmaktadır. Kant ise vergilendirme meselesini halkın vekillerine bırakmaktadır.

İyi yasalar yapmak da egemenin görevidir, fakat Hobbes, iyi bir yasa ile adil bir yasayı kastetmemektedir, çünkü yasa hâlihazırda tanım gereği adildir. İyi bir yasa ibaresi, halkın "iyi"sini tesis etmek bakımından gereklilik gösteren, aynı zamanda apaçık olarak koyutlanan yasaları ifade etmektedir (Hobbes, 2018, s. 258). Bu noktada sadece egemenin yararına olan bir yasa, temelde iyi bir yasa değildir. Hobbes, egemenin ve halkın iyisini ayrılmaz bir bütün olarak konumlandırmaktadır; bu noktada hem egemen hem uyruklar nezdinde iyinin, ortak bir iyi olarak konumlandırıldığı görülmektedir.

Hobbes'a göre, egemen ve dolayısıyla devlet, kamunun refahını gözetmeli, bu yolla yardıma muhtaç olan uyruklarını doğal ihtiyaçların gerektirdiği ölçüde korumalı ve muhtaç olmayanların potansiyel tembelliğini önlemelidir (Hobbes, 2018, s. 257). Devlet, çeşitli nedenlerden hareketle hayatlarını sürdüremeyecek derecede zorda olan uyruklarını özel kişilerin hayırseverliğine terk etmemeli ve onlara el uzatmalıdır. Bu nokta ilgi çekicidir; Hobbes, burada temel olarak bir çeşit sosyal devlet fikrinden bahsetmektedir. Aynı zamanda devlet, tembel uyruklarını çalışmaya zorlamalı ve onları uygun işlere yerleştirmek maksadıyla teşvik edici yasalar ortaya koymalıdır. Ağaoğulları'na göre Hobbes'un bu anlayışından hareketle zamanından önce bir sosyal devlet anlayışı geliştirmiş olduğu söylenebilir (Ağaoğulları M. A., 2016, s. 451). Benzer bir tavra Kant'ta da rastlanmaktadır; Kant, zenginlerden devlet eliyle alınacak vergilendirme aracılığıyla oluşturulacak fonlarda yoksulların insanca yaşamını desteklemeyi zorunlu kılmaktadır. Fakat bu destek, yoksulluğu tembellerin geçim kaynağı yapmayacak derecede dengeli bir biçimde tasarlanmalı, bu noktada projenin halka haksız bir yük olmasının da önüne geçilmelidir (Kant I. , 2022, s. 188).

Halkın her anlamda güvenliğin sağlanabilmesi adına uyruklar eğitime tabi tutulmalıdır (Hobbes, 2018, s. 252). Hobbes'un gözünde, bilgisiz insanlar kolayca yoldan çıkarılarak devlete karşı bir konuma sürüklenebilmektedirler. Böyle bir durumun gerçekleşmemesi için doğa yasalarının ve egemenin haklarının meşruiyeti uyruklara titiz ve ayrıntılı bir biçimde öğretilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde uyruklar, verilen cezaların mahiyetini anlayamamakta ve bu cezaları onların varlığına karşı düşmanca bir eylemişçesine ele almaktadırlar. Hobbes, egemenliği halkın cehaleti üzerine inşa etmek istememekte, aksine nedensellik aracılığıyla kavrayan akılcılığı benimsemiş uyruklar ile barışın ve egemenin gerekliliğinin daha iyi anlaşılacağını ve böylece devlete itaatın mahiyeti benimseneceği için bir arada yaşamın daha makul hale geleceğini düşünmektedir. Eğitimin uyruklara aktarılacağı en yetkin kanal ise, üniversitelerdir (Hobbes, 2018, s. 255). Dini ibadetlerde olduğu gibi eğitim için belirli günler ayırılmalı ve uyrukların görev ve sorumlulukları onlara sistematik olarak aktarılmalıdır. Ancak bu biçimde bir yol izlendiğinde uyrukların bilinç kazanması ve bu yolla sürekli barışın korunması gerçekçi bir biçimde mümkün olabilmektedir (Hobbes, 2018, s. 252). Bir devletin zenginliği, onun yönetim biçiminden değil uyruklarının egemene itaatinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla diğer devletlere özenen uyruklar bu konuda bilinçlendirilmelidir. Aynı zamanda uyruklara egemenin haricinde popüler addedilen komutanlara bağlanmamaları da öğretilmelidir; halkın, egemene sadakatten uzaklaşması düzenin bozulması ve bu anlamda savaş durumuna geri dönülmesi riskini ortaya çıkartmaktadır.

Hobbes'a göre bir devletin biçimini belirleyen en temel etmen egemenin ya da temsilcinin farklılaşmasıdır. Ona göre egemenliğin tek bir kişide veya ya halkın tümünü ya da sadece belirli bir zümresini temsil eden bir heyette olmasından başka bir olasılık bulunmadığı için üç tip devlet biçimi bulunmaktadır. Bu devlet biçimleri sırasıyla; monarşi, demokrasi ve aristokrasidir. Hobbes, bir arada yaşamın oluşumu adına insanların bir araya gelmesini demokrasi olarak isimlendirerek demokrasiyi devletin kökenine konumlandırmaktadır; bu anlamda diğer yönetim biçimlerinin de demokrasiden türediğini kabul etmektedir (Ağaoğulları, Akar, & Köker, 1994, s. 223). Temsilci bir kişi olduğunda bu yönetim monarşi, tüm halktan oluşan ve hepsini temsil eden bir heyet olduğunda demokrasi ve belirli bir zümreyi temsil ettiğinde de aristokrasidir. Bu noktada hâkim güç ilkinde monark (*monarchia*), ikincisinde halk (*populus-demos*) ve sonuncusunda da soylular (*optimates*) olarak isimlendirilmektedir (Hobbes, 2018, s. 107). Tiranlık ve oligarşi ise

sırasıyla monarşi ve aristokrasinin kötuleyici mahiyette olan farklı adlarından ibarettirler. Demokrasinin karşısında duran anarşi ise yönetimsizlik anlamına geldiğinden bir yönetim biçimi olarak konumlandırılmamaktadır (Hobbes, 2018, s. 146; Hobbes, 2018, s. 108). Bu noktada Hobbes, klasik anlayıştan uzaklaşarak, üç devlet biçimine karşılık gelen, onların bozulmuş biçimlerini ifade eden şekillerini üç ayrı devlet biçimi olarak değil fakat başta sınıflandırdığı devlet biçimlerinin farklı isimlendirmeleri olarak nitelemektedir.

Hobbes için ideal devlet biçimi, egemenliğin birlik ve bütünlüğü söz konusu olduğunda tek bir egemenin bulunduğu ve bu anlamda dışsal bir engel ile karşılaşmadan uyrukların yönetilerek kamu çıkarının maksimize edildiği monarşi olarak konumlandırılmaktadır (Hobbes, 2018, s. 147). Ağaoğulları'na göre ise Hobbes'u mutlak monarşinin katı bir savunucusu olarak nitelendirmek tutarlılık taşımamaktadır, buna göre Hobbes, aristokrasi ve demokrasiye de yer vermekte fakat monarşiyi egemenliğin bölünmesini engellemek amacıyla kişisel olarak tercih etmektedir. Bu anlamda Hobbes'un kişisel tercihinin monarşi olması, kuramının mantıken ortaya koyduğu bir zorunluluk addedilmemelidir (Ağaoğulları, Akar, & Köker, 1994, s. 224). Buna rağmen monarşi, diğer yönetim biçimlerine kıyasla ampirik gerekçelere dayandırılarak daha geçerli bir yere konumlandırılmaktadır. Demokrasi ve aristokrasilerde insanın doğasından kaynaklanan çıkar çatışmaları ve yozlaşma monarşiye oranla daha kolay ortaya çıkabilmektedir. Bu anlamda egemenliğin birliğini esas alan tek yönetim biçimi olarak monarşi, monarkın çıkarı kendisi ile çelişmeyeceğinden en makul seçenek olarak konumlandırılmaktadır (Ağaoğulları, Akar, & Köker, 1994, s. 226). Ona göre monarşide kamu çıkarı, özel çıkar ile özdeşdir; bu anlamda özel çıkar söz konusu olduğunda egemenin çıkarı, halkın çıkarına denk olacağından monark aynı zamanda halkın kişiliğini temsil etmektedir (Hobbes, 2018, s. 147). Bu noktada Hobbes'un her ne kadar mutlak güce sahip olsa da son tahlilde 'seçilmiş' olan bir egemeni ortaya koyması fikrine itibaren Ağaoğulları, Hobbes'un kendi döneminde mutlak monarşi olarak isimlendirilen yönetim biçiminden farklı bir şeyi anlatmaya çalıştığının altını çizmektedir. Buna göre Hobbes, sözleşme aracılığıyla krallığın tanrısal hakkı fikrini ortadan kaldırmak bakımından mutlak monarşinin değil, egemenliğin kuramcısı olarak anlaşılmalıdır (Ağaoğulları, Akar, & Köker, 1994, s. 227).

Egemenin ve dolayısıyla devlet yapılanmasının bütünüyle toplumsal sözleşmeye bağlı olarak kurgulanması, Hobbes'un liberal yönünü işaret etmek bakımından bir temeli teşkil etmektedir; bu anlamda devlet içerisindeki bireylerin de özgürlük alanı dahilinde

kendilerini gerçekleştirmelerine imkân tanımaktadır. Hobbes’a göre devletteki uyruğun en büyük özgürlüğü, yasanın belirlemediği alandır (Hobbes, 2018, s. 170). Bireyin sahip olduğu özel alan, egemen tarafından kısıtlanmamış en temel alan olarak konumlanmaktadır. Bu noktada Ağaoğulları, birey üzerinden ortaya konan özgürlük fikrinin, uyruk olmanın devlet ile özdeşleştirildiği bu anlatının içerisinde bir çelişki yarattığına vurgu yapmaktadır (Hobbes, 2018, s. 261). Ona göre toplum durumunda bireyin özgürlüğünün, devletin özgürlüğüne katılarak yasalara bütünüyle boyun eğmek yoluyla mümkün olduğu noktada bu türden bir özgürlük yanılsamadır. Dolayısıyla bu tip bir anlayış, Hobbes’un totaliter olarak nitelenmesine imkân verebilecek niteliktedir. Diğer bir yandan ise devletteki insanın doğal özgürlüğünün varlığı, bütünüyle vazgeçmediği tek hak olarak yaşam hakkının ona sağladığı ‘yapmama’ özgürlüğü Hobbes’un bütünüyle totaliter olarak kabul edilmesini de engeller niteliktedir.

Hobbes’a göre, bir devletin kurulmasında esas olan uyruğun güvenliği olduğundan uyruklar son tahlilde kendi varlıklarını sürdürmelerini engelleyecek herhangi bir tehdit ile karşılaştıklarında kendilerini korumakta özgürdürler (Hobbes, 2018, s. 169). Uyrukların, başka uyruklardan gelen saldırılarda tepki göstermeleri meşru olduğu kadar, egemenin yarattığı, onların yaşamsal bütünlüğüne zarar verebilecek durumlar karşısında da kendilerini savunmak adına tepki göstermekte, direnmekte ve itaat etmemekte özgürdürler. Aynı zamanda uyruklar, affedilmeleri garanti edilmediyse işledikleri suçu itiraf etmemek veya devletin emriyle bir başkasına zarar vermeyi reddetmek, gönüllü değiller ise savaşa gitmeyi kabul etmemek gibi haklara da sahiptirler (Ağaoğulları, Akar, & Köker, 1994, s. 264). Dolayısıyla gerektiği noktada yasanın da önüne geçen yaşam hakkı, devredilemeyen tek hak olmak bakımından bireyin kendisine ‘yapmama’ özgürlüğünü’ doğal olarak tanımaktadır. Bu noktada kamusal alan egemenin tahakkümü altında kurgulansa da “doğal insan alanı”, bireyin yaşamını garanti altına almak adına alternatif bir potansiyeli içerisinde barındırmaktadır.

Tüm bunlardan sonra son olarak, Leviathan figürünü ele alırken dikkate alınması gereken şey, Hobbes'un anlatısının sadece figürün hakları ve yetkileriyle ya da sadece görev ve sorumluluklarıyla sınırlı perspektiflerle ele alınmasının eksik bir şekilde olabileceğidir. Hobbes’un felsefesi dikkatli bir biçimde ele alındığında, Kardeş’in dikkat çektiği üzere, Kersting’in yorumlamalarında öne çıktığı düşünülen iki başka Hobbes perspektifini içerisinde barındırıyor görünmektedir: Liberal ve sözleşmecî bir düşünür olarak ‘Ak

Hobbes' ve karşısında egemenlik odaklı otoriter bir figür olarak 'Kara Hobbes' (Kardeş, 2021, s. 96).

'Devlet ve birey' arasındaki ilişkiye dair tüm bunlardan sonra son olarak 'devlet ve devlet' ilişkileri, diğer bir deyişle devletler arası hukuk söz konusu olduğunda ise Hobbes'un bu meselede ortaya koyduğu tavrı bireylerin doğal durumdan yola çıkarak inşa edilmektedir. Bu noktada da odak noktasında yer alan fikir, devletin kendi varlığını sürdürülebilme adına kendini dış güçlerden korumaktır. Hobbes'a göre devletler de doğaları gereği eşit ve özgür yapılar olarak konumlandırıldıklarından onların üzerinde uzlaşabileceği herhangi bir güç, bir uluslararası Leviathan bulunmamaktadır. Bu anlamda devletlerin de kendi çıkar ve arzuları söz konusu olduğunda içerisinde bulunduğu durum, temel paradigma olarak korkunun hüküm sürdüğü bir anarşi durumu olmak bakımından doğal bir düşmanlık durumudur (Hobbes, 2018, s. 174). Bu durumda uluslararası alanda ebedi bir barış söz konusu değildir, herhangi bir barış durumu düşman üzerinde hesaplar yapabilme imkanını yaratması bakımından bir fırsat olarak değerlendirilmektedir. Hobbes, devletler arası doğa durumu söz konusu olduğunda devletin korunabilmesi için iki temel unsura vurgu yapmaktadır. Ona göre ilk olarak devlet, güvenilir bir istihbarat ağı sağlayarak sürekli anlamda bilgi akışına hâkim olmalı ve bu yolla tehlikeler karşısında uyarıları sağlayabilmelidir; ikinci olarak ise devlet, sürekli güvenliği sağlayabilmek için bir ordu bulundurmalıdır (Hobbes, 2018, s. 175). Bu noktada şu söylenebilir ki Hobbes, devletlerin birbirleri ile ilişkisi söz konusu olduğunda onların barış içinde bir arada yaşayabilmelerini mümkün kılacak bir yapının tahayyülünden uzak bir noktada pozisyon alarak Kant'ın felsefesinde öne çıkan ebedi barış ve kozmopolitizm fikrinden ziyade katı bir şekilde konumlandırılmış ebedi bir güvenlik fikrini esas alıyor görünmektedir.

Son tahlilde, burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki, ebedi güvenlik istencinin altında yatan neden devletin içsel barışı olarak konumlandırıldığından devletler bazında dışsal belirlenime karşı yürütülen proaktif tavır temelde ortak iyi olarak içsel barışın korunma istencinden kaynaklanmaktadır. Hobbes'un güvenliğe olan şiddetli vurgusu her ne kadar kavramı onun felsefesinin merkezine yerleştirse de bireylerin bir arada yaşam kurgusunun süreklilik arz edebilmesi için ihtiyaç duyulan güvenliğin aslında barışın bir ön koşulu olarak kurgulanması Hobbes'un anlatisinin esas aldığı düşüncedir. Bu noktada Hobbes'un devletlerarası tutumu her ne kadar savaş kurgusunu destekliyor olsa da devlet

içerisinde güvenlik esaslı bir barışın amaç olduğu ortak iyi temel alınarak inşa edilmiş görünmektedir.

1.3.2. Ruhani İktidarın Konumu

Hobbes'un genel olarak sahip olduğu bilim odaklı materyalist anlayış nedeniyle tanrıtanımaz bir filozof olduğu düşünülmektedir. Barbier'e göre onun tanrıtanımaz olarak nitelendirilmesi hatalıdır (Barbier, 1999, s. 129). Ona göre Hobbes görünmez bir ruh olarak tasavvur edilmiş ezeli, ebedi, mutlak güç sahibi geleneksel bir Tanrı'nın varlığını anlaşılmayacak bir teizm eşliğinde kabul etmektedir. Hobbes'un asıl ilgisi ise temelde tanrıya dair kanıtlar sunmak, bu anlamda teolojik-ontolojik boyutta incelemeler yapmak olarak anlaşılmamaktadır; onun felsefi niyetine dair ilgisi aslında insanların Tanrı'ya saygı duyması ve tapması ile ilgilidir (Ağaoğulları, Akar, & Köker, 1994, s. 246). Bu anlamda Tanrı kavramının ve ona olan inancın insanlar nezdinde bir gücünün ve geçerliliğinin bulunmasıdır. Başka bir deyişle Hobbes, dini, kolektif bir biçimde 'yaptırabilme' yetisine sahip kültürel bir yapı ve kurum olarak ele almaktadır (Müftüoğlu, 2022, s. 68).

Hobbes'a göre temel olarak inanç, şeylere dair tanımlar ve bir nedensellik anlayışı olmadığına geleceğe dair kaygı ve geçmişe dair bir merakla hareketle insanın zihninde oluşan soruların cevaplanması adına bir başkasının aracılığıyla kanı edinmek olarak anlaşılmaktadır (Hobbes, 2018, s. 246). Geleceğe dair belirsizliğin yarattığı kaygıdan dolayı insan, kendini korumak amacıyla merak ederek nedenleri 'bilmeyi' istemektedir. Nedensellikler zincirinin başlangıç noktası söz konusu olduğunda ise tüm ara nedenler keşfedilemeyeceği için devreye inanç ve dolayısıyla ilk ve son neden olarak Tanrı fikri girmektedir (Hobbes, 2018, s. 86). Dolayısıyla insanlar tahayyül edemedikleri ve edemeyecekleri Tanrı fikrine inanmakta ve bağlılık duymaktadırlar.

Hobbes'a göre Tanrı fikrine dair nedensellikleri bilmenin imkansızlığı ve buradan hareketle belirsizlikten doğan korku, insanların bu fikir üzerine hayal güçleri aracılığıyla sayısız çeşitlemeler yaratarak din adı verilen batıl inancın doğal kökenini oluşturmaktadır

(Hobbes, 2018, s. 87). Dolayısıyla din, korku ve kaygının ardından bilinmeyen bir varlık ya da varlıklardan hareketle ortaya çıkan bir batıl inancın ürünü olarak var olmaktadır.

Ona göre Tanrı, temelde yaratıcı olmak bakımından bir anlamda kraldır ve buna bağlı olarak tüm canlılar onun doğal uyruklarıdır (Hobbes, 2018, s. 268). Tanrı'nın krallığındaki yasaların bilgisine sahip olmak ise onun sözlerini dinlemek ile mümkün olmaktadır. Bu noktada Tanrı'nın üç söz biçimi, yasaların bilinmesine olanak sağlayan üç imkân olarak konumlandırılmaktadır: *Akıl*, *inanç* ve *risalet* (Hobbes, 2018, s. 264). Bu sözler ile paralel olarak *doğru akıl*, *doğüstü* algı ve *iman* ise sözlerin rasyonel varlıklar tarafından işitilme şeklini ortaya çıkartmaktadır. Bu üç çeşit işitmeye tabi olmak bakımından ilk olarak insan, Tanrı'nın yasaları olan doğa yasalarını doğru bir biçimde kullanılan akıl ile gözlemleyerek Tanrı'nın varlığını kendi üzerinde herhangi bir olağanüstü etkiye maruz kalmaksızın bilebilmektedir. Böylece rasyonel her insan Tanrı'nın yasalarından sorumlu hale gelmektedir. İkinci olarak insan, Tanrı'nın kendisine konuşması gibi doğüstü bir tecrübe ile Tanrı yasalarından haberdar olabilmektedir, ki bu da vahiy olarak adlandırılmaktadır. Son olarak ise insan, Tanrı'nın yasalarını bir aracı olarak başka bir insan yoluyla, onun sözüne inanarak ve güvenerek bilebilmektedir ki bu kişi vahiy alan peygamberdir ve bu işitmenin adı da imandır.

Bu sınıflandırmadan hareketle şu sonuç çıkmaktadır; Tanrı'nın yasalarını uhrevi iktidar adı altında uygulamaya koyma iddiasındakilerin tek referansları, zorunlu olarak kutsal kitap metinleri ve peygamberlerdir. Hobbes, kilisenin dünyevi iktidar iddiasını tartışma konusu ederek, kutsal metinlere referanslarla, İsa'nın gelişinden sonra mucizeler döneminin sona erdiğini vurgulamakta; buradan hareketle imanın kilise ya da havariler üzerinden dolayı bir hale geldiğini işaret etmektedir (Ağaoğulları, Akar, & Köker, 1994, s. 247). Onun buradaki politik niyeti şudur: Hobbes, Tanrı'nın krallığının temsilcileri olarak peygamberlerin ve ardından zamanla onların yerini alan kilisenin dünyevi iktidar iddiasını hem eski, hem de yeni Ahit'i esas alarak inceleme altına almakta, bu yolda egemenliğin en sonunda, son peygamber olduğuna inanılan İsa aracılığıyla bütünüyle dünyevi iktidara bırakıldığı fikrini vurgulayarak amacına yönelik teolojik bir temellendirme ile dünyevi egemenin pozisyonunu güçlendirmektedir (Günsoy, 2021, s. 44).

Hobbes'un gözünde inanmak ve iman etmek, başka bir kimsenin sözünün doğruluğuna güvenmek anlamına gelmektedir, bu anlamda deneyden yoksun olmak bakımından sadece bir söyleme inanmak onu söyleyen kişiye inanmaktan farksız bir konumdadır. Bu noktada sözü getirdiğini addeden kişiye duyulan güven azaldığında, o dinin de şüphe konusu olması mevzu bahistir (Hobbes, 2018, s. 98). İnancın tanımından hareketle ortaya koyulan bu sav, Hobbes'un düşüncesinde merkezi bir konuma sahip olan kilise-devlet çatışmasının kurucu argümanlarından olmak bakımından önem arz etmektedir. Buradan hareketle, kilise kurumunun deney yoksunluğunun onun temelini zayıflatıldığı bir dolayımına sokularak gizil bir biçimde dünyevileştirildiği söylenebilmektedir.

Kant ise bu meseleye Teoloji Fakültesi'nin kutsal kitap yorumlarına dair iddialarının eleştirilebilirliğini tesis etme çabasıyla dahil olmaktadır. Hobbes kadar radikal bir biçimde din mefhumunu ele almasa da Kant, Felsefe Fakültesi'nin ve dolayısıyla filozofun teologdan gelen dini enformasyonu gözden geçirebilmesinin meşru bulunmasını talep etmektedir (Kant I. , 2021, s. 118). Ona göre en yanılmaz yorumlayıcı Tanrı'nın kendisi olarak konumlanmaktadır, bu noktada söz konusu tüm kutsal yazıların yorumları en nihayetinde felsefi eleştiriye tabi tutulabilmelidir. Bu noktada Kant, akli esas alan felsefi tavrın eleştirel fikri ortaya koymasının dinin tarihsel yorumlanmasının ve bu yolla ortaya koyulabilecek manipülasyonların önüne geçeceğini umut ediyor görünmektedir.

Hobbes'un perspektifinden bakıldığında, modern egemenliğin bölünmezliği ilkesi gereği siyasi iktidarın, istenmeyen diğer bir 'başı' temsil edebilecek kilise ile paylaşılmasının söz konusu olmadığı anlaşılabilir. *Leviathan*'ın 1651 yılındaki basımının kapağında bulunan, atomize bireylerin bir araya gelerek onun bedenini oluşturduğu egemenin bir elinde dünyevi iktidarı temsil eden kılıcının yanında, diğer bir elinde de uhrevi iktidarı elinde bulundurduğuna işaret eden dinsel asası, aslında daha kitabın kapağını açmadan dahi Hobbes'un sistemini üzerine kurduğu politik niyetini metaforik bir biçimde ifade etmektedir (Ağaoğulları, Akar, & Köker, 1994, s. 249). Müftüoğlu'na göre Hobbes, kültürel bir kurum olarak dinin, politik bir güce dönüşebilecek potansiyele sahip olduğunun farkında görünmektedir (Müftüoğlu, 2022, s. 69). Dolayısıyla, Hobbes bir güç odağı olarak dinin potansiyelini egemene katmak niyeti de gütmektedir.

Hobbes'a göre kilise, devlete benzer bir biçimde kendi meşruluğunu elinde bulunduran kamusal bir kurum olarak nitelendirilmektedir (Ağaoğulları, Akar, & Köker, 1994, s. 248). Bu noktada “buyurabilen, yargılayabilen, bağışlayabilen, mahkûm edebilen” ve benzer başka hak ve yetkileri de içerisinde barındıran kilise, son tahlilde devlet ile aynı işlevi görmektedir. Egemenliğe dair birlik ve bölünmezlik fikri söz konusu olduğunda kilisenin konumu doğrultusunda Hobbes, açık ve katı bir tutum ortaya koymaktadır. Döneminin iç savaşının içerdiği *püritenizm* ve *anglikanizm* arasındaki teolojik gerilim düşünüldüğünde Hobbes için kilise ve devletin bir arada bulunarak yarattığı çift başlılık durumu potansiyel olarak kaosu barındırdığından kabul edilemez mahiyettedir. Daha önce sözü edilen İngiltere'nin iç savaşa dair geriliminin, krallık ve parlamento arasındaki mücadeleye dair politik bir gerilim olduğu kadar, milli din ve bir kilisenin varlığını ifade eden *anglikanizm* ve dinsel titizliği, saflaşmayı ve bu anlamda kutsal metinlere dönüşü savunan *püritenizm* arasındaki teo-politik bir gerilimi içerdiği söylenebilir. Hobbes, açık bir biçimde ifade etmektedir:

“Bu yönetici bir tane olmak zorundadır; yoksa Kilise ve Devlet arasında; ruhaniciler ve dünyeviciler arasında; adaletin kılıcı ve imanın kalkanı arasında; ve dahası, her Hristiyan'ın kendi içinde, Hristiyan ve insan arasında nifak ve iç savaş çıkması kaçınılmazdır” (Hobbes, 2018, s. 345).

Buradan hareketle hem dünyevi hem uhrevi otoritenin tek bir dünyevi egemende toplanmasını gerekli gören Hobbes, Kilise'nin mensuplarını çobanlara, dünyevi egemeni ise bir baş çobana benzeterek, çobanları, deyimi yerindeyse baş çobana tabi kılmaya çalışmaktadır (Hobbes, 2018, s. 396).

Hobbes, kilisenin ve dolayısıyla papalığın sahip olduğu tüm yetkileri egemende toplamakta; bu anlamda hem devleti ve kamuyu potansiyel tehlikelerden korumak adına bir güvenlik önlemi almakta, hem de kamusal bir kontrol mekanizması inşa etmektedir. Ona göre kilisenin görevleri öğretmek ve eğitmek, insanları gelecek ebedi hayata hazırlamak ile sınırlıdır ve amacını aşmamalıdır. Bu sınırların dışına çıkılıp çıkılmadığının garantörü olarak Leviathan, doğal yasa gereğince sözleşme ile tesis edilmiş yetkisini temelde *jure divino* diğer bir deyişle ilahi olarak, tanrısal bir hak ile, Tanrı'dan almaktadır. Bu anlamda ilahi ve dünyevi otorite tek elde toplanmış ve bütünleşmiş bir halde Leviathan'ın elinde tesis edilmektedir (Barbier, 1999, s. 133). Baş çoban olarak Leviathan, aynı zamanda dinsel önder olmak bakımından çeşitli ilahi yetkilere de sahiptir ve bu anlamda vaaz etme, ders verme, vaftiz etme, günah çıkarma,

nikâh kıyma ve hatta kutsal kitabı yorumlama veya kanonik (*sahih*) metinlerin hangileri olduğunu belirleme işlemlerini yerine getirmeye yetkili konumdadır.

Egemenin bu noktadaki hak ve yetkisi, en nihayetinde sözleşme dahilindeki toplumun ortak iyisi adına, dini tutumu dışsal olarak belirlemeye yönelik olarak konumlanmaktadır. Uyruklar, dilerlerse egemene içsel mahiyette (*in foro interno*) inanmamakta özgürdürler, bakıldığında egemenin vicdan üzerinde kontrol sahibi olması zaten mümkün değildir, fakat yasaların yönettiği bir toplum içerisinde dini motivasyonlar aracılığıyla dışsal olarak (*in foro externo*) devlete karşı çıkılması bu anlamda mümkün görünmemektedir (Ağaoğulları, Akar, & Köker, 1994, s. 252). Bu noktada egemen inançsız da olsa, iyi bir Hristiyan da olsa asıl olan kamu huzuru ve içsel barışın sağlanması için itaat olarak konumlandırılmaktadır (Müftüoğlu, 2022, s. 71).

Son tahlilde, Hobbes'un devletinde din belirlenim altına girerek cismani egemene tabi olmakta ve bunun aracılığıyla dinin zahiri kısmında devlette bir birlik meydana gelmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu yolla Hobbes'un dönemiyle ilgili bir temel temenni olan dini konularda çatışma ve bölünmelerin ortadan kalkması problemi de mutlak egemenlik aracılığıyla çözümlenmiş görünmektedir. Sonuçta, Leviathan'ın devletinde din, siyasal ve sosyal bir araç, kullanışlı bir enstrüman olarak dünyevi otorite tarafından belirlenim altına alınmış bir konumda, ortak iyi adına 'evcilleştirilmiş' bir mahiyette yer bulmaktadır.

2. BÖLÜM: KANT FELSEFESİ VE ORTAK İYİ

1.1. KANT'IN FELSEFESİNİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

1.1.1. İnsan Bilgisinin Kaynağı

Saf Aklın Eleştirisi isimli eserini daha anlaşılır kılmak adına kaleme aldığı eseri *Prolegomena*'da Kant, temel sorusunun metafiziğin olanaklı olup olmadığı sorusu olduğunu ifade etmektedir (Kant I. , 2019, s. 3). Kant'ın bu soruyu sormasının asıl nedeni felsefe tarihinin iki kulvarda sonu gelmek bilmeyen birtakım metafizik çatışmalar ile kilitlenmiş bir halde kalması, tam da bu nedenle metafizik ya da felsefenin hakikati bilincin sınırlarının farkında olarak bilen öznesini kuracak bir bilim olarak yeniden tesis edilmesi gerekliliğidir.

Birinci kritiğin önsözünde belirttiği üzere Kant'a göre insan aklı gücü yetmediği halde birtakım sorular sormaktan kendini alıkoyamamaktadır (Kant I. , 2015, s. 121). Bu anlamda insan aklı, deneyin de ötesine geçerek *tanrı, evren, ruhun ölümsüzlüğü* gibi birtakım insanın merakına hitap etmek bakımından ilgi çekici olan konulara dair soruların peşinden gitmektedir. Bu soruların cevaplanması ise sonlu ve sınırlı bir yapıya sahip insan varoluşu nedeniyle aslında mümkün gözükmemektedir; eğer bu soruların peşinden gidilmeye devam edilirse karşımıza zorunlu olarak birtakım uzlaşmazlıklar ve bunlara dair çeşitli çatışkılar ya da çelişiklikler çıkmaktadır. Bu anlamda metafizik, sadece insan aklının kanıtlama yetisine dayalı bir sistem olarak kurulduğunda eleştiriye dayanacak kadar sağlam bir yapı içerisinde görünmemektedir. Kant'a göre insan eğer aklını yitirmek istemiyorsa bu türden bir aşmaya girişmemeli, aklının hâlihazırda var olan sınırları dışarısına çıkmamalıdır. Bu noktada metafizik biliminde bir reform, tam da bu yüzden gerekmektedir.

Kendisinden önceki bilinç tartışmaları göz önünde bulundurulduğunda Kant, temelde dogmatik addettiği rasyonalizm ve septik addettiği empirizm ile aynı anda iki cephede savaş vermektedir. Dogmatik rasyonalizm, sağlam addettiği saf akılsal temeller üzerine adeta bir gökdelene çıkılan katlarda olduğu gibi sonsuz bir bilgi inşasında bulunmuş ve bunu bilimlerin kraliçesi olan metafizik üzerine despotça telkin etmiştir (Kant I. , 2015, s. 122). Bu despotluğu sona erdirdiği izlenimi yaratılan septik empiristler ise apaçık ve

sağlam bir temele yaslanmayı göz ardı etmiş, yanıltıcılığı tescillenmiş duyu bilgisini temel alarak adeta göçebelerin kurduğu çadırlara benzer bir biçimde oradan oraya sürüklenmişlerdir. Bu anlamda da empiristler, duyulur dünyanın güdümünde kalarak temel metafizik sorulara tamamen ilgisiz kalmışlardır. Bu yolda sınırları belirlenmemiş akıl önderliğindeki eski bilinç felsefeleri insanlığı çözülemez görülen bir karmaşaya, tarihin gösterdiği üzere hem dogmatik tanrı kanıtlarına hem de temelsiz ateist sonuçlara; hem insan özgürlüğüne hem de determinizmine dair ikiliklere sürüklemiştir. Oysa Kant'a göre insan aklının hem teorik hem de pratik yanları ve yasaları bulunmaktadır. Bu yasalar birbirleriyle uyum içerisinde ortaya konulmalıdır. Bu anlamda uyumsuzluğu düstur edinmiş eski metafizik, Kant'ın akla karşı yaptığı eleştirinin ve buradan hareketle "Ne bilebiliriz?" sorusunun çıkış noktasını teşkil etmektedir.

Kant'a göre psikoloji, metafizik, antropoloji gibi disiplinler kendilerini mantık disiplinine eklemeyerek onun sınırlarını genişlettiklerini düşünmektedirler. Oysa bilimlerin onların sınırları aşıldıklarında ya da birbirlerine eklemelendiklerinde sanıldığı aksine genişlememekte, aksine bozulmaya uğramaktadırlar (Kant I. , 2015, s. 131). Ona göre bu yolda eğer mantık bir başarı ortaya koymaktaysa bunu kesin sınırlar çizmesine borçlu durumdadır. Bu anlamda mantığın nesnelere ile değil de sadece aklın kendisi ile ilgilenmesi bilime hazırlayıcı niteliğini sağlayan ve sağlam yapısını mümkün kılan en temel etmen olmaktadır. Matematik, mantık ve teorik fizik salt akıldan temelini almaları ve konularını *a priori* olarak belirlemelerinden dolayı ortak bir noktaya sahiptirler. Tüm bunlara ek olarak deneysel fizik de düşünme biçimindeki devimi aklın kendisini doğaya yerleştirmesine borçlu olmak bakımından bilimin güvenilir yoluna girmektedir (Kant I. , 2015, s. 133-134). Fakat Kant'a göre metafiziğin böyle bir güvenilir yola girmek bakımından yüzü, bilimlerin en eskisi olmasına rağmen gülmemektedir. Bunun nedeni ise ortada bir yöntem probleminin bulunmasıdır. Kant bu noktada metafizik yapmaya dair yöntemin değişmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yöntem değişikliğinden kasıt ise modern felsefe tarihinde yer eden paradigmatik bir tersyüz edimidir.

Bir bilimsel devrim olarak Kopernik'in *geosentrik*, yani dünya merkezli evren modelini büyük bir değişime uğratarak *heliocentrik*, diğer bir deyişle güneş merkezli evren modelini ortaya koyması, böylece fizikte yüzyıllar boyu süregelen Aristoteles'in fiziğini temel alan otoriter perspektifi değiştirmesine benzer bir biçimde Kant da birbirleriyle sürekli bir kavga içerisinde olan otoriter sistemlerin güdümündeki metafizik için bunu

yapmayı önermiş, bu anlamda nesne merkezli anlayıştan farklı olarak öznenin nesne ile ilişkisini temel alan başka bir bakış açısıyla meseleye yaklaşmayı teklif etmiştir. Metafizikte bir devrimi yaratmayı amaçlayan bu anlayışa göre doğadaki nesnel yasalılığı özne inşa etmektedir. Buna göre fenomenal alandaki nesnel Hobbes, Locke ve Hume'dan farklı olarak ancak zihnin *a priori* yasasıyla birlikte bilinebilir hale gelmektedir. Bu perspektif değişimi Kant'a göre, metafiziğe bilimin güvenilir yolunu sağlama imkânı tanımaktadır. Çünkü bu yolla *a priori* bir bilginin imkânı tümüyle açıklanabilmekte; dahası deney konularının bütününe teşkil eden doğanın temelinde *a priori* yasalar yerleştirilebilir hale gelmektedir. Bu yolla sadece *fenomene*, diğer bir deyişle görünene ilişkin yorum yapma imkânının varlığının bilinmesinin yanında *numen* ya da kendinde şeye ilişkin bir bilgiye erişemediğimiz farkındalığına sahip olmak bu noktada metafizik içerisindeki çelişkilerin ortadan kaldırılmasında anahtar noktayı teşkil edebilecektir.

Kant'ın felsefi sistemine göre metafiziğin asıl işi *sentetik a priori* önermeler üretmektir (Kant I. , 2019, s. 20). Bilindiği üzere *a priori* yargılar, deney öncesi olmak bakımından salt zorunlu ve evrensel yargılar; *a posteriori* yargılar ise deney sonrası addedilen ve olumsal olan, ancak varsayımsal bir tümelliği ortaya koyan yargılar olarak nitelendirilmektedir (Kant I. , 2015, s. 153-154). Bunun yanında *analitik* yargılar, yüklemi öznedeki içerilen yargılar olmak bakımından çözümleyici yargılar; *sentetik* yargılar ise yüklemi öznedeki bulunmayan yargılar olarak birleşimsel yargılar olarak koyutlanmaktadır (Kant I. , 2015, s. 160). *Analitik* yargılar bilgi vermemekle beraber sadece analiz ederler; fakat *sentetik* yargılar sentezlemek bakımından ortaya yeni bir bilgi koyma imkânını içerisinde barındırmaktadırlar. Buradan hareketle kurulan sınırlarını bilen felsefenin ortaya koyduğu bilgi zorunlu ve evrensel olan; fakat aynı zamanda bilgi de veren bir tür yapılanma ile ilişkilidir. Kant bu noktada insanın deyimi yerindeyse doğuştan sahip olduğu 'çıkaramadığı bir gözlük' olarak saf aklın nesneye dair uyguladığı koşulları, *a priori* formlar olarak zaman ve mekân ile kavramlar olarak kategorileri ortaya koymakta ve bu yolla *sentetik a priori* bilgisinde fenomen ve numen ayrımını kurgulamaktadır.

Rasyonalist ve empiristlerin tek taraflı anlatımlarından farklı olarak Kant'a göre insan algısına dair tüm bilgide iki ayrı yan, *kavram* ve *görü* olmak üzere her biri kendi başına bilgi sağlayamayan iki ayrı veçhe bulunmaktadır. Bu iki yanın birbirine bağlanmasını sağlayan yapı ise anlama yetisidir. Locke ve diğer empiristlerden hareketle bilindiği üzere

duyular, insanın dış dünyadaki bilgiyi alma yetisiyken anlama yetisi ise düşünme ve bilgiyi işlemekle ilgilenmektedir (Heimsoeth, 2016, s. 78). Fakat anlama yetisi bu noktada sadece alıcı bir konumda değildir; aynı zamanda kendiliğindenliği sayesinde ortaya koyduğu birtakım formlar aracılığıyla onun aktif bir etkisi bulunmaktadır. Bu formlar zaman ve mekân formları olarak adlandırılmaktadır (Heimsoeth, 2016, s. 78). İnsanın dış dünyadan edindiği tüm dışsal duyu verileri mekânsal bir formda zihinde işlenmekte; iç dünyasında ortaya koyduğu duyu verilerine dair her şey de zamansal bir formda algılanmaktadır. Bu anlamda zaman ve mekân aslında tüm algılarımızın temelinde yatan formları, algımızın önkoşullarını teşkil etmektedirler. Zamanın ve mekânın kendileri de algılanabilmeleri bakımından diğer bir yandan onlar salt *a priori* algılardır. Bu anlamda örneğin geometriye dair bir kurgu salt *a priori* bir kavram olarak mekân formuna ihtiyaç duymakta; fiziğe dair bir hesaplama da zaman formuna muhtaç olmaktadır. Bu anlamda koşullar sistemi olarak bu zorunlu formlar olmadan algılama mümkün olamamakta, formların dışarısındaki kendinde şeye dair bilgi hiçbir biçimde elde edilememektedir.

Anlama yetisinin kendi etkinliğine dâhil olan bir başka dayatma biçimi olarak kategoriler de duyumun ancak onlar altına yerleştirilerek algılandığı bir yapılanma olmak bakımından düşünmenin formları olarak konumlanmaktadır (Heimsoeth, 2016, s. 83). Düşüncenin kategorilerine dair ilk inşa Aristoteles'in anlatısında yer almaktadır fakat Kant, Aristoteles'in araştırmasından farklı olarak dört ana grupta toplanmak üzere on iki kategori ya da düşünme formu koyutlamaktadır (Heimsoeth, 2016, s. 85). Birinci grup kategoriler, *nicelik* kategorileri olarak adlandırılmaktadır. Buna göre evrendeki tüm yapılar her halükârda alt kategoriler olarak birer *çokluk*, *birlik* ve *bütünlük* olarak kavranmaktadır. İkinci grup kategoriler, *nitelik* kategorileri olarak adlandırılmaktadır. Buna göre nesnenin sahip olduğu sıfatları belirtmek bakımından *realite*, sahip olmadığı sıfatları belirtmek bakımından *olumsuzlama* ve nesnelere birbirlerinden seçik olma durumunu belirtmek bakımından *sınırlandırma* bu grubun alt kategorilerini oluşturmaktadır. Üçüncü ana grup olan *ilişki* ya da *bağıntı* kategorileri bu noktada kategorilerin önemli başlığını teşkil etmektedir. Aristoteles'te bağıntı kategorilerine ikincil bir önem addedilse de Kant'ın sisteminde bunun tersi bir durumla karşılaşmaktadır (Heimsoeth, 2016, s. 86). Bağıntı kategorisinin ilk uğrağı olarak töz ya da cevher nesnenin neliği ve niteliği arasındaki ilişkiyi kurmak bakımından ilk bağıntı alt

kategorisidir. İkinci kategori ise Hume'un bir alışkanlık addederek anlama yetisinden dışladığı nedenselliktir (Hume, 2018, s. 41). Bu alt kategori güneşin ısıtması örneğinde de gösterildiği üzere neden ve etki ya da etkileyen ve etkilenen arasındaki bağın anlama yetisi aracılığıyla *a priori* olarak kurulduğu alt kategoridir. Nedenselliğin ardından üçüncü alt kategori olarak *karşılıklı bağıllık* kategorisi etkileyen ve etkilenenin örneğin kütle çekim söz konusu olduğunda her iki maddenin de birbirine doğru çekilmesi gibi birbirleriyle karşılıklı ilişki içerisinde olduklarına işaret eden kategoridir. Dördüncü ve son grup olan kategoriler ise *modalite (tarz)* kategorileri olarak adlandırılmaktadır. Bu gruptaki alt kategoriler; *olanak*, *gerçek olma* ve *zorunluluk* olarak konumlandırılmaktadır. Olanak, bir şeyin olup olmamasının olumsal olmasına işaret etmektedir. Bir şeyin var olması ise onun gerçek olduğu anlamında gelmekte, bu anlamda aynı zamanda bu varoluşun zorunlu olduğu anlaşılmaktadır (Heimsoeth, 2016, s. 87).

Kant'ın sisteminden hareketle görüldüğü üzere nedensellik kavramı anlama yetisinin kendiliğindenliğinden hareketle kurgulanan ilişkisellik kurucu bir yeti olarak konumlanmaktadır. Bu noktada nedensellik, nesnelere arasındaki bağıntıları kurmaya yarayan anlama yetisinin temel formlarından birini teşkil etmektedir. Nedensellik ve anlama yetisinin diğer tüm formları, son tahlilde ise deneyin bilgisi ile ilişkilenebilir ve bilgi de ancak bu yolla sentetik *a priori* olarak kurulabilmektedir. Kant'ın kendi sözleriyle: “Bütün sentetik apriori ilkeler, olanaklı deneyin ilkelerinden başka bir şey değildir’ ve hiçbir zaman kendi başına şeylerle ilişki içine sokulamazlar, ancak deneyin nesnelere olarak görünüşlerle ilişki içine sokulabilirler” (Kant I. , 2019, s. 65). Bu anlamda anlama yetisinin formları ve işleyişi ile birlikte aslında bilginin edinilme sürecinde tam da bu noktada felsefe tarihinin seyrini değiştirecek önemli ayrımlar olarak; yalnızca *a priori* koşullar aracılığıyla bilinebilen görünür dünya, diğer bir deyişle fenomenal alan ve içerimi asla bilinemeyecek olması bakımından belirsizliklerle dolu olan kendinde şeyler dünyası, diğer bir deyişle numenal alan ayrımları ortaya çıkmakta ve Kant'ın sisteminin kilit noktaları böylece ortaya koyulmaktadır.

Sonuçta, Kant, anlama yetisine dair zaman-mekan ve kategoriler koşullarını nesneye dayatan ve bu formların direktifi haricinde başka bir algıya sahip olamayan insanı sisteminin merkezine oturtmakla, bu anlamda da kendisinden önceki modern epistemolojiyi ters yüz ederek bir senteze ulaşmakla büyük bir yenilik yaratmakta ve bu bakımından felsefe tarihinde bir kırılma noktasını teşkil etmektedir. Onun *Saf Aklın*

Eleştirisi ile epistemolojik alanda yaptığı felsefi devrimin etkilerinin etik ve pratik alana yansması ise öncelikle inşa etmeyi umduğu, ileride değineceğimiz ahlak metafiziği fikrinin önkoşulu olacak *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde ele alınmaktadır.

1.1.2. Özgürlük ve Ahlaklılık

Kant'ın felsefe tarihinin seyrini değiştirecek bir biçimde ortaya koyduğu en önemli kırılma noktalarından biri olarak metafizik devrimin, Kant'a kadar süregelen diğer özne felsefelerinin arasında fark yaratacak bir kavramın, *numenal alan* kavramının doğuşuna olanak tanıyarak özgürlük fikrine yeni bir bakışın ortaya çıkışına ön ayak olduğu söylenebilir. Bu yeni bakışın insan algısına dair bilgiyi deneyin ötesindeki bir alana taşıyarak Hobbes'un da perspektifini ondan hareketle kurduğu materyalist dünyanın sınırlarını içererek aşan ve araştırılması gereken başka bir düşünce tarzının gözden kaçırılmaması gerektiğine dair vurgusu, Kant'ın felsefesinin kilit noktaya konumlandırılmasını sağlayan ana etmenlerden biri olmaktadır.

Hassner, Kant'ın hareket noktasının bilim ve ahlakı temsilen Newton ve Rousseau arasındaki gerilimden hareketle doğduğunu vurgulayarak onun determinizm ve özgürlüğün ortaya çıkardığı problemi *radikal* bir biçimde çözdüğünü vurgulamaktadır (Hassner, 2017, s. 103). Buna göre Kant bu çözümü ileride ahlak ve politikaya da yansıyacak gerilimi kuran bu iki alanı uzlaştırarak değil fakat gerilimin kendisini açığa çıkararak ortaya koymaktadır.

Kant'ın düşüncesinde özgürlük kavramı temelde bir çatışkı (*antinomi*) olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgürlük, bu noktada, deneyimi aşmak bakımından epistemolojik olarak her biri birer çatışkıya yol açacak üç ideden birini ifade etmektedir. Ona göre *tanrı*, *ruh* ve *özgürlük* meseleleri söz konusu olduğunda anlama yetisi herhangi bir bilgi ortaya koyamamakta ve bu noktada onun deyimiyle “metafizik” üretecek diğer bir deyişle yanıltıcı kuruntular ortaya koyacak akıl anlama yetisinin yerini doldurmaktadır. Akıl, devreye girerek evren, ruhun ölümsüzlüğü ve tanrı konularında anlama yetisinin bilme sınırlarını aşan hakikatler üretecek, böylece insan kendi sınırlarını aşmış olacaktır. Kant,

en başta epistemolojik anlamda bu problemi ortadan kaldırmayı amaçladığından bu üç ideyi inceleme altına alarak çözümlenmeyi amaçlamaktadır. Bu ideler arasında özgürlük idesi asıl ilgimizi teşkil ettiğinden buradaki tartışmamız özgürlük kavramı üzerinden ilerleyecektir.

Kant için bir çatışkı yaratan alan olarak özgürlük fikrine dair en temel soruya, özgürlüğün gerçekten var olup olmadığı sorusuna verilebilecek yanıtların her ikisi de aynı derecede haklı ya da haksız bir konumdadır (Balcı, 2018, s. 23). Eğer doğa nedenselliğinden yola çıkılırsa, dünya materyalist zorunluluklar dünyası olarak görünmektedir. Fakat bu noktada her nedenin kendi için başka bir nedeni olması gerektiğinden ve bir sonsuz nedensellik mümkün olamayacağından zihinde bir ilk neden kavramı ortaya çıkmaktadır. İlk nedenin kendisini belirleyen başka bir neden olmadığından, diğer bir deyişle ilk neden aslında kendini belirlediğinden tam da bu noktada başka bir nedensellik, özgürlükten kaynaklanan bir nedensellik kavramının zorunlu kabulü gerekmektedir. Bu noktada Kant, özgürlüğü, olayları kendiliğinden (*sponte*) başlatma yetisi olarak anlamlandırmaktadır (Kant I. , 2019, s. 97). Dolayısıyla aynı zamanda “özgür nedensellik” kavramı kendi içerisinde bir semantik çelişki yarattığından çatışkı teorik anlamda çözümsüz kalmaktadır.

Kant’ın düşüncesinde özgürlük çatışkısının çözümü teorik akıl alanında mümkün görünmese de pratik akıl alanı söz konusu olduğunda çatışkının çözüme kavuştuğu görülmektedir. Teorik alanda özgürlük probleminin çözüme kavuşması için en başta anlama yetisinin bu alanda bilgi sahibi olabilme imkanına sahip olması gerekmektedir. Fakat pratik alanda özgürlük, insanın ikili yapısının kabulüyle kendine yer açmaktadır. Kant’a göre özgürlük, spekülatif anlamda kanıtlanamayacaktır fakat onun pratik anlamda varlığı varsayılmalı, en azından umulmalıdır. En nihayetinde iki dünyaya da ait olan insan kendini fenomenal ve numenal yanını içerisinde barındırmak bakımından bütünlüklü olarak ele almalıdır (Kant I. , 2018, s. 70). Böylece anlama yetisinin *a priori* yasalarına bağlı görünüşte bilinen şey olarak doğada kendini gösteren fenomenal alan ve hakkında kendisinin ne olduğuna dair bilgi sahibi olunamayan, bu anlamda ancak ve ancak inanabilmek bakımından özgürlüğün imkânını doğuran bir kendinde şey alanı olarak numenal alanın bir aradalığı tescil edilmiş görünmektedir. Çözüm, insanın hem bir doğa varlığı hem de bir akıl varlığı olarak kabul edilmesi; bu anlamda bir sentezin ortaya konmasıyla özgürlüğün imkanının kurgulanmasıdır. Kant’a göre en nihayetinde doğa

zorunluluğu ve özgürlük arasındaki bu çatışmanın çözümü, aslında bir anlamda çatışmanın gerçek olmadığını gösterilmesiyle sağlanmaktadır (Kant I. , 2014, s. 124).

Hobbes'un felsefesindeki özgürlük kavramı söz konusu olduğunda özellikle onun doğa durumu çerçevesinde kavram bir sonsuzluk ve sınırsızlık, bu noktada başka bir deyişle aslında bir yasasızlık durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada özgürlük, maddeci açıdan tahayyül edildiğinde bir cismin herhangi bir engel ile karşılaşmama durumu olduğu gibi bir cisim olarak insanın da eyleminin engellenmemesini ifade etmektedir. Atomize bireylerin çıkarlarını gerçekleştirmek maksadıyla güçten kaynaklanabilecek her türlü imkana sınırsızca sahip olmaları durumu, temelde Hobbes'un anladığı olumsuz anlamdaki bu özgürlük fikridir. Kant'ın düşüncesi söz konusu olduğunda ise özgürlük, numenal alanın bilinemezliğinden kaynaklanan sonsuz potansiyelleri karşılayan bir kavram olmak bakımından başta Hobbes'un anladığı özgürlük düşüncesi ile paralel olarak gelişiyor görünmektedir. Fakat Kant sınırlarını bilen insanı inşa edecek felsefesinde özgürlük kavramını da bilmenin sınırlarına tabi tutmakta bu anlamda bilhassa ahlak felsefesine geldiğinde daha net görülebileceği üzere başka bir özgürlük düşüncesini odağı çerçevesine almaktadır. Bu noktada Kant için özgürlük fikri bir yasasızlık durumundan farklı olarak, aksine, bir yasalılık durumu olarak karşımıza çıkmaktadır (Heimsoeth, 2016, s. 135). Buradaki yasalılık durumunun en berrak biçimiyle tezahür eden yapısı ise olumlu anlamdaki özgürlük anlayışının tüm hatlarının Kant'ın ahlak felsefesinde görünür olmasıyla karşımıza çıkacaktır.

Kant'ın sisteminde akıl, yasa ve otonomi temel kavramları çerçevesinde özgürlüğün zorunluluk ile olan dikkat çekici ilişkisi en temelde onun ahlak metafiziğine dair bir temellendirmeyi esas almasıyla başlayan ve bu anlamda ahlaklılığın en yüksek ilkesinin araştırılmasına dayanan felsefi niyeti özelinde görünür olmaktadır. Özgürlük kavramını inşa ederken Kant, bir yandan da ahlaklılığın en yüksek ilkesini saptamak istemektedir (Kant I. , 2018, s. 7). Bu noktada deneyi önceleyerek saf aklın yasasıyla bir zorunluluk çerçevesinde ortaya konulacak evrensel ahlak yasasının ancak özgürlük ile mümkün olabileceği fikri karşımıza çıkmaktadır. Kant için ahlak yasası, kutsal bir mahiyettedir (Kant I. , 2014, s. 96). Özgürlük ve ahlak ilişkisi söz konusu olduğunda özgürlük, bu noktada ahlakın var oluş nedeni olarak karşımıza çıkarken aynı zamanda ancak ve ancak ahlak aracılığıyla bilgisi edinilebilecek bir konumda bulunmaktadır (Kant I. , 2014, s. 4).

Dolayısıyla ahlak ve özgürlüğün, doğal bir simbiyotik bağ çerçevesinde ele alındığı görülmektedir.

Kant'ın ahlak anlayışı söz konusu olduğunda tüm düşüncesini sarmalayan temel kavram olarak akıl, kurucu rolüyle karşımıza çıkmaktadır. Akıl sahibi insan, kendi iradesine dair nedenselliği belirleyebilme yetisine, diğer bir deyişle otonom olma yetisine sahip olmak bakımından aslında bir özgürlük idesine de sahiptir. Kant'a göre özgür olmak, otonom olarak inşa edilecek ve genel bir yasa olarak kabul edilebilecek özel maksime angaje olarak ödevden dolayı tavır takınmak ve buna uygun bir yaşamı hedeflemek olarak anlaşılabilir. Özgürlük idesi gereği doğa yasalarından kaynaklanan çıkar, istek ve arzuların belirleniminden ayrı bir tarzda eylemenin kendisi akla ve dolayısıyla özgür iradeye sahip bir varlık olmak bakımından özel bir nedensellik anlayışını belirtmektedir. Bu, nedenin akıl olduğu bir nedensellik anlayışıdır. İnsanın otonom bir biçimde kendine bir ahlak yasası koyması, onda var olan özgürlük idesine dair farkındalığı yaratan yegâne özellik olarak konumlandırılmaktadır.

Felsefi antropolojisini ele aldığımız Hobbes'ta ahlaklılık mümkün müdür? Özgürlük sayesinde insan, kendisine yasa koyabilir mi? Hobbes'ta bir ahlak anlayışı olup olmadığı sorusu en nihayetinde ahlaktan ne anlaşıldığı ile yakından ilgilidir. Kant'ın insanın iyiye yönelik istemesine dair imkânı aracılığıyla kendisine yasa koyması ile mümkün olan ahlaklılık fikrini Hobbes'ta insanın antropolojik nitelikleri baskılar niteliktedir. Doğa durumu ya da toplum durumu fark etmeksizin insanın kendine yararlı olanı istemesi, bu noktada onun iyisini teşkil edecek bir biçimde ele alınmaktadır. Hobbes'ta evrensel nitelikte bir iyi ve kötü anlayışının olmayışı onun etik tavrının tam anlamıyla insan doğasına bağlı bir biçimde şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Kant'ta bulunduğu üzere kapsamlı bir ahlak teorisinin Hobbes'un düşüncesinde yer almadığı, sadece nihai hedef olarak hayatta kalmaya dair ilkelerin bir *fayda* olarak etik *iyiyi* şekillendirdiği söylenebilir. Bu noktada özgürlük, Kant'ta yasaya uygun ahlaki eylemde kendini bulsa da kavramın Hobbes'un sistemindeki konumlanması olası etik yasaları da çığneyen negatif bir mahiyet içermekte, bu anlamda değerini ancak politikada bulabilmektedir.

Kant, pratik anlamdaki insan özgürlüğünü bilinçli bir biçimde amaçlıyor görünmektedir. Kant'ın temel amacı, aslında özgür önelere dair kurgunun inşa edilmesidir (Gökberk,

2018, s. 356). Çünkü özgürlük, onun felsefesinin diğer bir mihenk taşı olan başka bir kavram; otonomi kavramı ile yakından ilişkili bir konumdur. Buradan hareketle karşımıza çıkan otonomi, eş deyişle özerklik, Kant'ta özel bir yere sahiptir. Kant'ın anlatısında otonomi, iradenin nesneden bağımsız olarak kendi kendine bir yasayı teşkil edebilmesi olarak konumlandırılmaktadır (Kant I. , 2018, s. 58). Akla sahip her varlığın ahlaklılık yararına genel bir yasa olabilecek en uygun maksimi ilke edinme yeteneği aslında kendine yasa koyma yetisine sahip bir varlığa dair özgürlüğün zorunlu bir diktesidir; çünkü özgür olmak en nihayetinde dışsal belirlenimin tahakkümüne boyun eğmemek anlamına gelmektedir. Kant'ın anlatısında otonomi; heteronomi, diğer bir deyişle dışsal belirlenme ya da dış yasalılık karşısında kurgulanmaktadır. Kant'a göre, dışsal belirlenimin onun temelinde bulunduğu mutlulukçu anlayışı merkezinde barındıran bir paralelde akıl sahibi varlıklar dâhil tüm şeyleri mutluluğa sahip olmak uğruna araçsallaştıran bir anlayış, insanın basitçe dışsal bir belirlenim olarak arzuda temellenen koşullu istemesinin bir sonucudur. Bu noktada ahlaklılık, doğa yasaları tarafından belirlenmekten farklı olarak genel bir yasa olabilecek maksimi akıl aracılığıyla hiçbir koşula bağlı kalmadan kendine vaaz etmek ve bunu ilke olarak kabul etmek aracılığıyla kurgulanmaktadır (Kant I. , 2018, s. 17).

Bu noktada aslında eylemlerin sonuçlarından ziyade maksimin getirdiği tavır ön plana çıkmaktadır. Kant'ın ahlak sistemi açısından tavrın yansıttığı amaçtan ziyade sonuca dayalı pratik faydasını ölçmek söz konusu değildir; bu noktada Kant, Hobbes'un aksine sonuçlar ile ilgilenmiyor görünmektedir. Aksine insanın ahlaklı olarak ifade edilebilmesi için ilkeli tavır asıl olandır. Hobbes'ta ise içsel anlamda ilkesel bir belirlenim sadece doğa durumundan çıkmak maksadıyla, hesap yapan aklın amaçladığı pratik faydadan hareketle kurgulanıyor görünmektedir; bu noktada ilkeden hareketle eylemde bulunmanın bir mahiyeti yoktur. Kesintisiz bir savaş durumundaki korku ve tedirginlik, 'iyi'nin potansiyelini bireyselleştirerek vicdana yer bırakmamaktadır. Toplum durumu ise başlı başına atomize bir bakış açısı ile inşa edilmiştir. Dolayısıyla Hobbes'un sisteminde odak noktası meselelerin sonucundan hareketle konumlandırılıyor görünmektedir. Kant'ın ahlak metafiziğini temellendirmesinde ise eylemin niyeti, dolayısıyla ilkesi meselenin merkezine yerleştirilmekte, *a priori* ahlak metafiziği buradan hareketle kurgulanmaktadır.

Kant'a göre 'iyi isteme' bir kendinde iyi olarak konumlandırılmakta ve bu anlamda içerisinde bir yarar barındırmasa dahi kendinde değerli olarak karşımıza çıkmaktadır

(Kant I. , 2018, s. 9). Bu noktada tatmin edici *görünen* bir sonuç olarak mutluluğun nihai amaç olması durumunda insanın sadece iç güdüler rehberliğinde hareket edebileceği ve aklın doğru kullanımının dışlanmasına olanak tanınabileceği vurgulanmaktadır. Kant için iyi isteme, kendinde değeri ile ele alındığında yapılan eylem neticesinde bir çıktı olarak memnuniyet ortaya koyabilmektedir, fakat memnuniyet adına eylemek rasyonel değildir. Düşünür, iyi isteme kavramını geliştirmek için ‘ödev’ kavramı ile ilişki kurmakta ve bu anlamda iyi istemenin kaynağını aklın kendine koyacağı yasanın tarafında konumlama girişiminde bulunmaktadır (Kant I. , 2018, s. 13). Ona göre insan eylemlerinin ödevde uygun bir yapıya sahip olmasından daha çok ödevden dolayı şekillenmesi esas mahiyettedir. Bu noktada ödevden kaynaklanan eylemin aksine ödevde uygun olarak eylemek, asıl olarak bir çıkar gözetmek anlamına gelmektedir. Ödevden dolayı eylem, ödevi temel olarak maksimden hareketle ortaya konan eylemdir; bu noktada ödev kavramı “yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu” olarak koyutlanmaktadır (Kant I. , 2018, s. 15).

Kant, ahlaklılığın inşasında ödevin yasağının genelleştirilebilir kılınışını sıradan bir insanın da aklının bu kurguyu tesis edebileceği bir biçimdeki tez ile temel bir düzlemde ele almaktadır (Kant I. , 2018, s. 19). Buna göre akla sahip olmak bakımından her insan, rasyonel hareket ederek geneli gözetten bir maksimi benimseyebilmektedir; bu noktada maksimden çıkan özel yasanın aynı zamanda evrensel bir boyutunun bulunduğu görülebilir. Buradan hareketle Hobbes’un bireyselci-amoral düşüncesine kıyasla Kant’ın türsel perspektifinden çıkan bakışı düşünüldüğünde insanın kendisini amaç olarak ortaya koyan bu sistemde *ben-olmayan*’ı hesaba katan bir perspektife kapı aralandığı öne sürülebilir. Tür olarak insanın tüm fertlerini kapsayacak bir biçimde evrensel bir etik teori inşası bu noktada hümanist bir yaklaşımdan destek alan bir aradalık idealine doğru ilerleyişte ötekine saygıyı içerisinde barındırabilir.

Kant’ın ahlak sisteminde saygı kavramının, güçlü bir konumu bulunduğu söylenebilir. Onun insanı önceleyen etik görüşünün temelinde saygı kavramı bulunmakta, bu duygu özellikle vurgulanmaktadır (Ürek, 2007, s. 191). Bu noktada saygı duygusu, dışsal bir belirlenim yaratacak diğer duygulardan farklılaşarak içkin bir konuma yerleştirilmekte ve saf akılda yer alan deney öncesi niteliğiyle ön plana çıkmaktadır. Kant tarafından saygı, yasanın özneye etkisi olarak ele alınmakta, bu noktada ahlaksal olan her ilginin yasaya saygı olarak ortaya çıkışı önem arz etmektedir (Kant I. , 2018, s. 17). Aklın vaaz ettiği

genelleşebilir yasa çerçevesinde ahlaklılık sahibi insanın, iradesini akıl ile belirlemiş bir diğer insan ile karşılaşması durumunda ise saygının *a priori* değeri en politik veçhesi ile karşımıza çıkmaktadır. Kant'ın insana dair bakışı ile kavram, etik ve politika arasındaki ilişkide bir aradalık bağına dair destekleyici rol üstlenecek bir noktaya konumlanmaktadır.

Kant'ın ahlak felsefesi çerçevesindeki hedefi söz konusu olduğunda en idealize nokta olarak konumlandırılabilir amaçlar krallığı düşüncesi ise onun etik anlatısını aşarak politikaya taşıyacak asıl bağlantı noktasını teşkil etmektedir. Kant, bir ideal olarak amaçlar krallığını deyimi yerindeyse politik bir ütopya olarak kurguluyor görünmektedir. "Krallık" kelimesinden onun anladığı, kendi deyimiyle "çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliği" olarak ifade edilmektedir (Kant I. , 2018, s. 51). Bu noktada bir amaç olarak insanı esas alan ve hem amaç hem de araç olarak yasalar aracılığıyla akıl sahibi varlıkların birbiriyle tam ilişkisini hedef alan bir ideal ortaya konmaktadır. Bir yasa koyucunun da bulunabileceği bu yapı temelde kendi yasasını koyabilen her insanı bir üye olarak barındırabilmektedir. Etik anlamda ideal bir ortaklık fikrine işaret eden bu olgu, insan doğası ve tarih ile beraber düşünüldüğünde Kant'ın felsefesini politikaya taşıyacak ütopyik bir ideal olarak bir arada yaşama dair politik ortak iyi kurgusunun nüvelerini içerisinde barındıracak biçimde karşımıza çıkmaktadır.

Kant'ın politikasına yaklaşırken, etiğinde onun nüvelerinin bulunması fikri söz konusu olduğunda bu iki alanın birbiri ile olan ilişkisine dair Hassner ilgi çekici bir soruyu ortaya atmaktadır: Kant'ın politikası, etiğine mi dayanmaktadır? Ona göre ahlak ve politika bazı noktalarda birleşir görünürken bazen ise farklı düzlemlerde bir arada bulunmaktadır (Hassner, 2017, s. 106). Hassner, iki dünyanın ayrı tutulmasının onları bir araya getirmeye çalışmaktan daha ikna edici olduğunu vurgularken aynı zamanda Kant'ın ahlak öğretisinin politik sonuçlarının yanında politika öğretisinin de ahlaki temellerinden dolayı ilişkide olduğunu ortaya koyarak Kantçı politikanın esas probleminin insan haklarının felsefi ve ahlaki statüsü olduğunu vurgulamaktadır. Bu iki ayrık yasa içerisindeki gerilime rağmen Hassner, tarih felsefesi olmaksızın bu uzlaşımın eksik kalacağını ortaya koyarak meseleyi tarihin rehberliğine bırakıyor görünmektedir. Ayrıklığı tam olarak ortadan kaldıramasa dahi Kant'ın tarih felsefesi, Hassner'e göre, ahlak ve politika arasındaki çatışmayı kaldırma işlevini üstlenmektedir; bu anlamda tarih felsefesi bu iki yakanın

birleşmesini sağlayacak yasal düzene dair ilerlemenin umut edilebilmesini sağlamak görevini üzerinde taşımaktadır (Hassner, 2017, s. 121). Buna göre tarih, eylem için bir rehber olmak bakımından aslında pratik bir değere sahiptir (Hassner, 2017, s. 123).

1.2. FELSEFİ ANTROPOLOJİ KURGUSU

1.2.1. Tarih, İnsan ve Toplumsallık

Bir birey olarak yasa koyan insanın toplum ve ortak iyi ile ilişkisi nasıl ele alınabilir? Bu soruyu anlamlandırabilmek için Kant'ın etik tavrının onun tarihe bakış açısı ile ilişkilendirilerek bir arada incelenmesi gerekmektedir.

Geçmiş bölümlerde altını çizdiğimiz üzere Hobbes'un insan tasavvuru katı ve sert bir doğa anlayışından hareketle yola çıkmaktayken, Kant'ın ahlaklılığın potansiyelini içerisinde barındıran insana bakışı felsefesinin bütünü ele alındığında ılımlı bir görünüm sergilemektedir. Ona göre doğa, insanı hedonist ve egoist bir yaşam tarzını benimseyebileceği şartlarda koşullandırılmış olsa dahi insanın doğal eğilimlerinden sıyrılarak ve ödevden hareketle bir var oluşu ilke edinerek kendi mizacını kendisinin şekillendirmesi mümkün görünmektedir (Kant I. , 2018, s. 14). Kant'ın politik yazılarında ele aldığı üzere insanın doğası aslında açıklayıcı addedilebilecek özel bir dizi kavram etrafında anlaşılabilir. Ona göre insanın *toplumdışı toplumsallığı* bünyesinde barındıran, *eğri bir odun* gibi zaman zaman dışsal belirlenimlerin istemesini belirlemesiyle eyleyen fakat çerçeve genişletildiğinde akla sahip olmak bakımından iyiye dair iradi kararları ve buradan hareketle pratikleri potansiyelinde taşıyan bu anlamda özgürlüğü kurabilen bir varlık olarak anlaşıldığı söylenebilir. Kant'a göre insanlar doğal olarak ne hayvanlarda olduğu gibi saf bir güdü belirleniminde ne de aklın koyduğu yasalar çerçevesinde yaratılacak gelecek çizelgesine ait bir plana bağlı kalarak safi rasyonel bir biçimde hareket etmektedirler; fakat dünyada akla sahip olmak bakımından biricik olan insana doğa, kullanabileceği en mükemmel araç olarak akli bahşetmekle en doğru amacı kurgulayarak buradan hareketle yaşamını tarihsel düzlemde belirleyebilecek bir yapı ortaya koymuştur (Kant I. , 2006, s. 34).

Kant için aklın kullanımı, insana dair bir aydınlanmanın parolası konumundadır. Bilinen söylemiyle “‘Aydınlanma’, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır (Kant I. , 2015, s. 311)”. Dışsal belirlenimin karşısında konumlanan bu anlayış otonom insanın aklını kullanmaya cesaret etme girişimini gerçekleştirmesi adına “*Sapere aude!*” diğer bir deyişler “*aklını kendin kullanmak cesaretini göster!*” terimi ile ifade edilmektedir. Bu kavrayış çerçevesinde Kant, ergin olmama durumundan kaynaklanan müsrif rahatlığın yol açtığı edilgin duruma vurgu yaparak insanın, insan olmasını mümkün kılacak olan aklı etkin kullanımıyla ona ait özgürlüğünü hakkaniyetle kullanmaya sevk etmektedir. Kant, “neredeysi bir ikinci doğa” olarak atfettiği ergin olmayış durumundan kopuşun zorluğunun altını çizmektedir (Kant I. , 2015, s. 312). Fakat bu noktada daha şiddetli olarak insanın akıl yolunu seçerek kendi doğasına uygun yetenekleri geliştirmenin en uygun yolunu kullanmasının elzem olduğunu da vurgulamaktadır.

Kant’a göre tarihe bakıldığında bir irrasyonel silsilesi görülebilir; fakat doğa bir yaratığın tüm yeteneklerini bir amaçta kullanılabilmesi doğrultusunda yaratmıştır ve bu amaç her ne olursa olsun en nihayetinde tarihsel ilerlemenin gerçekleşmesine dolaylı olarak yarar sağlamaktadır (Kant I. , 2006, s. 33). Bu noktada tarihin insan adına verili bir amacın olup olmadığı sorusundan ziyade insanın tarihe bakışında ilerleme kaydedilmesine yönelik evrensel bir amacı kendine ilke edinmesi esas mahiyettedir. Bu anlamda ilerleme fikri, insanın gelişimi açısından zihinde bulunan yararlı bir ide görevini görmektedir. Bu noktada Kant için tarih, bilgi nesnesi olmaktan farklı olarak ahlaklılık yolunda kurucu rol üstlenen bir ödev niteliği taşımaktadır (Çilingir, 2020, s. 34). Dolayısıyla tarih, bir ilerleme idesi olarak anlaşılmalıdır.

Kant, akla sahip olmak bakımından biricik olan insana ancak onun sayesinde gerçekleşebilecek ve doğada aslında gizil olarak bulunan bir ereğin ifa edicisi rolünü biçer konumdadır. Ona göre en nihayetinde tarih ile ilgilenen bir filozofun görevi de budur; tarihin gizli kalan planını açığa çıkarmak ve bir amaç arayışında olmak (Kant I. , 2006, s. 32). Kant’ın erek addettiği bu tasarım ise tür olarak insanın ebedi bir barış çerçevesinde yaşamını sürdürebilecek yetkinliğe erişmesi olarak anlaşılabilir. *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* başlıklı metnin sekizinci önermesinde Kant, doğanın gizli planını şu şekilde ifade etmektedir: “İnsan türünün bütün tarihi doğanın gizli planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte -ve aynı amaçla

dışta- yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır” (Kant I. , 2006, s. 44). Bunu takiben önceki önermeden hareketle kurulacak olan dokuzuncu ve son önermede ise Kant söylemini geliştirmektedir: “İnsanlığın yetkin bir yurttaşlar birliği kurmasını hedef alan bir doğa planı uyarınca genel dünya tarihini işleyecek bir felsefi girişimin olanağının bulunduğu, hatta bunun doğanın amacını da ilerletebileceği kabul edilmelidir” (Kant I. , 2006, s. 45). Bu noktada Kant tarafından doğanın planının yetkin bir yurttaşlar birliğini kurmaya yönelik olduğunun altını çizilmekte; tarihin kendisi ise bir aradalık kurgusu olarak yurttaşlık fikrini ereksellik çerçevesinde bünyesinde barındırdığı varsayılan, varsayımsal planın ise temelde bir toplumsallık fikrine doğru katalizör olarak ele alınabildiği bir yapı olarak konumlandırılmaktadır. Buna göre en nihayetinde gelecek kuşakların dahi tüm orijinal kalıntıları kaybolmuş empirik tarihi sadece ilgilendikleri meselenin o olması sebebiyle ondan hareketle incelemeye alacağı dünya yurttaşlığı fikri tarihin sonunda konumlandırılarak insan türüne dair siyasal bir erek halini almaktadır (Kant I. , 2006, s. 47).

Tüm bunlardan sonra görülmektedir ki tarihin içerisinde insan özne olmak bakımından başat rolde konumlanmaktadır, bu noktada bir fail olarak *a priori* yasadan kaynaklanan sorumlulukları türe içkin bir mahiyet içermektedir. İnsanın odak noktası olarak konumlandığı bu aşamada “İnsan nedir?” sorusunun önemi artmakta ve meselenin kendisine daha içkin hale gelmektedir. Heistermann’a göre Kant felsefesinin iskeletini oluşturan; insanın neyi bilebileceği, neyi yapabileceği ve de neyi umabileceğine dair üç temel sorusu da insanın ne olduğuna dair dördüncü bir nihai soruda birleşmektedir (Haistermann, 1968, s. 49). Buna göre *insan*, Kant’ın felsefesinin en büyük temalarından biri olarak konumlandırılmaktadır.

Kant’ın gözünde insana dair felsefi bir antropolojinin imkânı temelde iki bakış açısından kaynaklanan bir ayırmadan hareketle mümkün olabilmektedir: Fizyolojik açıdan antropoloji ve pragmatik açıdan antropoloji (Kant I. , 2022, s. 37). Fizyoloji bakımından antropoloji söz konusu olduğunda insanın doğa bilimlerinde incelenen ve bu anlamda bir organizma olarak insanı bir mekanizma biçiminde ele alan bilimsel bir anlayış karşımıza çıkmaktayken; insanın eylemlerine odaklanan ve tür olarak insanın yaşamında ne yaptığı, ve bunun da ötesinde ne yapması gerektiğine varan sorular çerçevesinde akıl yürütebilen bir disiplin olarak pragmatik açıdan antropoloji onun bu dünyadaki özel yerini irdeleyen

bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın yerini Kant'ın üç temel sorusunu esas alarak felsefi anlamda bir antropolojiyi mümkün kılacak bir biçimde ortaya koyan bu ikinci yapı esasında insanın ne yaptığı, ne yapabildiği ve ne yapabileceğine dair tüm soruları kapsamında barındırmaktadır.

Haistermann'a göre Kant'ın insana dair araştırması kapsamında teorisi insanın şeyler ile, kendisi ile ve diğer insanlar ile bağı üzerinden kurulmak üzere beş temel açıdan ele alınabilir (Haistermann, 1968, s. 52). Bunlardan ilki, insanı bir doğa varlığı olarak ele alınmasıdır. İnsanın anatomik olarak ince yapılı parmaklardan oluşan ellere sahip olması onun en temel becerisinin işlem görmesi için ortaya konmuş bir özellik mahiyetinde ele alınmaktadır. Bu beceri ise Kant'ın felsefi sisteminde temel bir yere sahip olmak bakımından sistemin her parçasıyla ilişkilenecek üzere özel bir konumda bulunan akıldır. Aklın insanı doğa karşısında özel ve üstün bir konuma taşıma kabiliyetinin imkânı ise onun insanın benlik bilincini edinmesini sağlayan biricik yeti olmasından kaynaklanmaktadır.

Diğer bir bakış açısıyla insan, teknik-mekanik bir varlık olarak insan ya da *alet yapan insan (homo faber)* olarak ele alınmaktadır. Kantın sözleriyle: "...doğa insana ne öküzün boynuzlarını, ne aslanın pençesini ne de köpeğin dişlerini vermiştir; doğa ona yalnızca ellerini vermiştir" (Kant I. , 2006, s. 34). Buna göre insan, özel yetenekler ile donatılmış diğer canlılardan farklı olarak sadece ve sadece amacına ulaşmak adına araç üretebileceği bir çift ele sahiptir. Buradaki vurgu, akıldan ziyade ellerin kabiliyetindedir. İnsan, aletler yaparak diğer canlılardan farklılaşmayı sağlayabilmektedir. Bunun sağlanması ise aynı zamanda insanın eğilimlerini bir kenara bırakarak amacı yolunda aracı tasarlamaya odaklanabilme yetisi sayesinde gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla insan, tekniği çıkarı için kullanılan bir yaratık olmak bakımından da özel bir yere sahiptir.

Aynı zamanda insan estetik bir varlık (*homo aestheticus*) olarak ele alınabilmektedir. Estetik bir varlık olarak insanın ele alınışı, *homo faber* olarak insanın şeyler ile olan bağının dönüşüme uğraması ile gerçekleşmektedir. Araç yapan insan temelde doğayı kullanmakta ve bu yolla tüketmektedir. Estetik bir varlık olarak insan ise araçsal bir kullanımdan farklılaşan başka bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada nesne, tüketilmemekte; tam tersine öz varlığını kazanmaktadır (Haistermann, 1968, s. 55). Teknik alanda dünya söz konusu olduğunda öznenin nesneye tahakkümüne dayalı bir

doğal hiyerarşi söz konusuken estetik alanda öznenin nesne ile olan bağına dair bir eşitlik söz konusudur. Kant, çıkarsız bir beğeni yargısı fikri ortaya koyarak nesne ve özne ilişkisini estetik alanında da dönüşüme uğratmıştır. Bu noktada estetik olarak ele alındığında insan ile dünya arasındaki bağ, karşılıklıdır.

Meselenin merkezinde duran başka bir perspektif ise insanı bir ahlaki varlık (*homo ethicus*) olarak ele almaktır. Kant'a göre insan, herhangi bir amacı gerçekleştirmek üzere kullanılabilir bir araçtan farklı olarak kendinde bir amaç olarak ele alınmalıdır (Kant I. , 2018, s. 45). Bunun en temel dayanağı ise insanın kendisinin akıl sahibi olmak bakımından bir özne olarak konumlandırılmasıdır. İnsan, temelde ben "*Ich*" kavramının farkındalığına sahip olmak bakımından dünya üzerinde yaşayan diğer canlılardan Kant'ın deyişiyle "sınırsız" bir biçimde yukarıda konumlanmaktadır (Kant I. , 2022, s. 41). Bu anlamda insan, bir "şey" olmaktan ziyade "kişi" olarak tanımlanmalıdır. Dolayısıyla onun diğer nesnelere gibi fiyat aracılığıyla bir değerlendirilmesi söz konusu değildir, aksine kişi olarak insan kendinde bir değerdir; insanın kendi iç değeri bulunmaktadır (Kant I. , 2018, s. 52). Bu tutum hümaniteren anlayışın bir temsilcisi olmak bakımından Kant'ın derinlikli insan merkezci yanının en belirgin noktasını tesis etmektedir. Bu noktada Hobbes'un *homo homini lupus* (*insan insanın kurdudur*) düşüncesinden farklı olarak, Heistermann'ın altını çizdiği üzere, Seneca'nın *homo homini sacra res* (*insan, insan için kutsal bir varlıktır*) fikrinin etkisi daha belirgin görünmektedir (Haistermann, 1968, s. 56).

Kant'a göre ahlaki bir varlık olarak insan söz konusu olduğunda aklın ortaya koyduğu buyruklardan yola çıkarak eylemde bulunmak esastır. Fakat bu noktada insan, ahlaklılık adına kurgulanmış da olsa bu buyrukları yerine getirmek konusunda isteksiz davranabilmektedir. Kant, insanın yapılmış olduğu *eğri oduna* göndermeye yaparak, "...bu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey yontulamaz" söylemiyle onu akılsallık vurgusuyla yaklaştırmış olduğu kutsal konumdan bu noktada uzaklaştırıyor görünmektedir (Kant I. , 2006, s. 39). Buradan hareketle temelde insanın, bir doğaya sahip olmak bakımından ikircikli bir yapıya sahip ve bu anlamda kusursuz olmayan bir yaratık olduğu anlaşılmaktadır. İkinci kritikte ise Kant, ahlak yasasından kaynaklanan kutsallığı halihazırda insana değil, insanlığa atfetmektedir; buna göre insan, aslında insanlığı kutsal olarak ele almalıdır (Kant I. , 2014, s. 96).

İnsanın insan ile olan ilişkisi toplumsallık teması söz konusu olduğunda ilgi çekici görünmektedir. Bu noktada insan, amacı bu olmaksızın ötekini göz ardı etmeyen bir anlayış ışığında ahlaklılığa dair bir kurguyu ifa etmektedir. Fakat insanın hareket ilkesi, temelde toplumsallığı kurmak ve bu anlamda bir karşılıklı tanınma gerçekleştirmek olarak ortaya konmamaktadır. En nihayetinde aklın ortaya koyduğu evrenselleştirilebilir maksim ışığında eyleyecek insan için ahlaklılık, eylemin sonuçlarına dayalı olarak bir meşruiyet ortaya koymamaktadır. Buradaki referans noktası temelde ilke ve niyetin kendisi olarak konumlandırılmaktadır. Dolayısıyla Kant, eylemin meşruiyetini ahlaklılığından ayırmaktadır (Haistermann, 1968, s. 58). Saygı, onur ve vicdan kavramları ise bu noktada referans alınan belirleyici içsel değerler olarak toplumsallığı destekleyici bir konumda bulunmaktadır.

Görünen o ki Kant'ın düşüncesinde bir ortak iyi olarak siyasi bir aradallığı kurgulayan yapı, içsel anlamda ahlaklılık çerçevesinde gelişmemektedir. En yüksek iyi olarak ahlak yasası, şüphesiz, etik ve politik ortak bir ideal olarak amaçlar krallığını erek olarak belirlemektedir. Fakat siyasal bir birlik söz konusu olduğunda ahlakın da ötesine geçilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İnsanın, dahası insanlığın, ahlaki anlamdaki ortak iyisi evrenselleştirilebilir maksim fikri aracılığıyla tesis ediliyor olsa da politik alanda mesele hukuk felsefesine ihtiyaç duymaktadır. Sonraki bölümlerde ele alacağımız üzere Kant'ın felsefesinde bir arada yaşam kurgusu, etik yaşam kurgusundan farklı olarak fakat onun bir katalizör olduğu konumuyla politika felsefesi aracılığıyla inşa edilecektir. Bu noktada insanın etik bir varlık olmasının yanında politik bir varlık olarak incelenmesinin de önem arz ettiği görülmektedir.

Son olarak, Heistermann'ın kavramsallaştırmasıyla, insanı incelemek üzere ortaya konan bakış açılarından bir diğeri ise insanı politik varlık olarak (*homo politicus*) olarak ele almaktır (Haistermann, 1968, s. 58). İnsanda doğası gereği hırs ve mal düşkünlüğü bulunmaktadır, fakat bunun ötesinde insan şeref edinme ve hükmetme istencini de içerisinde barındırmaktadır. Arendt'in vurgusuyla insan, kendisine *istisna* tanımak istemektedir (Arendt, 2021, s. 57). Bunun temel nedeni ise insanın doğasında bencilliğin yer edinmesidir. Kant'ın bu noktadaki kavramsallaştırması, insanın doğasının yanında onun tarih ile ilgisini anlamak bakımından önem arz etmektedir. Ona göre akıl sahibi araç yapan insanın yeteneklerini geliştirebilmesi adına doğanın kullandığı spesifik bir yöntem bulunmaktadır: *Antagonizm (çatışma)* (Kant I. , 2006, s. 35). Kant'ın felsefesindeki

özgürlük ve doğa arasındaki gerilim, bu noktada kendini gösteriyor görünmektedir. Bu gerilimin özel olarak birey ve toplum arasındaki biçimini ise Kant, *toplumdışı toplumsallık* terimiyle ifade etmektedir.

“Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmdir; öyle ki, sonunda bu antagonizm yasaya uygun düzenin nedeni olur. Burada antagonizm ile, insanların toplumdışı toplumsallığını; bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum. Bu yeteneğin kökünü insan doğasında bulduğu açıktır” (Kant I. , 2006, s. 35).

İnsan, bir yandan toplumsal yapı içerisinde kendi yeteneklerini daha etkin bir biçimde geliştirebileceğinin farkında olarak toplumsallaşmak isterken diğer bir yandan ise bireysel çıkarları gereği toplumdaki ayrışmak istemektedir. Toplum, iş birliği çerçevesinde bir arada yaşamı sağlamak bakımından bir ortak iyi imkanını sağlarken insan, aynı zamanda şeref, güçlülük ve mülkiyet istencinden kaynaklanan bir direnci kendi içerisinde barındırmaktadır. Bu noktada Hobbes’un amoral ve asosyal insan doğasına benzer bir biçimde toplumsallaşmaya direnen bir yapının söz konusu olduğu görülmektedir. Bu benzerlik, her iki düşünürün insan doğası tasavvurundan hareketle kendisini göstermektedir. Hobbes’un perspektifinden toplumsal yapının karşısındaki yasadışı tutumu çıkar ve tahakküm istencinin bir sonucu olarak başta yaşamı engelleyen ve bu anlamda derhal kontrol altına alınması gereken bir konumda yer bulurken Kant’ın ele aldığı toplum dışılık, benzer bir noktada bir aradalığa engel teşkil etmenin yanında tarihin genel ilerleyişinde bir hızlandırıcı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada insan, doğasındaki toplum dışı istençler olan rekabet ve mülkiyet istencini onu diri tutarak becerilerini geliştirecek bir gelişimsel faktör olarak ele almalıdır. Dolayısıyla insanın doğasının bu ikircikli durumu, temelde ilerlemeye işaret etmek bakımından kendinde bir değer arz etmektedir. İnsan hırsının ve ben sevgisinin bir sonucu olarak mülkiyet kavramı ise dışsal anlamda bir yasalılığı kurgulayarak politik ortak iyinin tesis edilmesi için ön ayak olacak en temel kavramlardan biri konumundadır.

1.2.2. Mülkiyet ve Sözleşme Teorisi

Mülkiyet kavramı, kendi doğası gereği tarih ve insan doğası ile oldukça yakından ilgilidir. Kant’ın insana dair kültürleşme sürecinde kavramsallaştırdığı *toplumdışı toplumsallık*

durumu insan doğası bakımından düşünüldüğünde onun en dönüştürücü yanlarından birini ifade eder görünmektedir. Dikkat edilmelidir ki Kant, insanın gelişimini sağlayacak toplumdışı istençlerinin yanında aynı zamanda bir toplumsal yapının kendisini de kültürün oluşması bakımından gerekli görmektedir. En nihayetinde temel hedef tüm insanların anayasal bir düzen etrafında kurgulanan kesintisiz bir barış durumu içerisinde bir arada yaşayabildiği ideal bir politik durum olarak konumlandırılacak, bu noktada eğri bir odun olan insanın yapısı ilerleyen tarih çerçevesinde bu amacı destekleyici bir niteliği içerisinde barındıracaktır. Bu noktada elbette insanın benliğini keşfetmesi ve yaşamını bunun farkında olarak kurması gerekecektir.

İnsanlık tarihinin ilerlemesi söz konusu olduğunda öznenin özne olarak kendini tanımasının ben sevgisine uzanan bir ifadesi söz konusudur. Kant, gelişim çağında bir çocuğun kendinden üçüncü tekil şahıs anlatın dilini kullanarak bahsetmesini ilgi çekici bulmaktadır (Kant I. , 2022, s. 42). Bu durum Kant'ın gözünde, çocuğun ve diğer bir deyişle aslında insanın, kendini sadece hissetmesi olarak anlaşılmaktadır. Masumiyet kavramının tezahürü, sevimli bir oyuncu olarak çocuk, üçüncü tekil şahıs dilinden kurtularak artık birinci tekil şahıs diliyle konuşmaya başladığında ise bir daha asla üçüncü tekil şahıs üslubuna geri dönemeyecektir. Buna göre çocuk, ilk başta kendini hissetmektedir fakat şimdi ise kendini düşünmektedir (Kant I. , 2022, s. 42). İnsan egosu ise Kant'ın şu sözleriyle felsefesindeki yerini bulmaktadır:

“İnsan, birinci tekil şahıs olarak konuşmaya başladığı günden itibaren, sevgili benliğini (*Selbst*) mümkün olan her yerde gün ışığına çıkarır ve egoizmi sınırsızca ilerler. Bunu açıkça yapmasa bile (çünkü o zaman başkalarının egoizmi ona karşı çıkabilir), onun egoizmi başkalarının yargısında üstün bir değer sağlamak için kendini gizlice ve görünüşte kendinden feragat etme ve sahte alçakgönüllülükle ifade eder” (Kant I. , 2022, s. 43).

İnsanın bencilliği ilerleyen tarihsel yapı içerisinde onun becerilerini gelişimini sağlayan temel yapılardan biri olmak bakımından önemli bir faktörü ifade etmektedir. İnsanın gelişimini sağlayacak toplumsallaşma istencinin yanında toplumdışı yanını harekete geçiren bu özelliği onun arzularından hareketle eyleme çabasından kaynaklanmaktadır. Kant'a göre insanın toplumdışı niteliklerden yoksun olması durumunda ona ait beceriler gelişmeyecek, bu noktada açığa çıkamayacaktır. Kendi sözleriyle Kant, toplum dışılığın doğa açısından konumlandırıldığı noktayı şu şekilde ifade etmektedir:

“...insan, kendisinde bir uyumsuzluk, kıskançça ve boşuna da olsa rekabet ve mülkiyet isteği, hatta iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmeyen arzular yarattığı için doğaya şükran duymalı. Bu arzular olmasaydı, insandaki bütün üstün doğal yetenekler sonsuza dek gelişmemiş olarak uykuda kalırdı. İnsan uyum ister; ama insan türü için neyin daha iyi olduğunu bilen doğa uyumsuzluk ister...” (Kant I. , 2006, s. 36).

Bu noktada aslında tarihin gizli planı perspektifinden bakıldığında insanın sahip olduğu, ahlaklılığın tam karşısında duran ben sevgisi ve ondan kaynaklanarak içerisinde barındırdığı itibar, iktidar ve mülkiyet istencinin anlamlı bir konumu bulunmaktadır; bu konunun merkezinde duran ben sevgisi ortaya çıkardığı tüm doğal istençleriyle kültürün oluşumu ve gelişimine katkıda bulunmak bakımından bir katalizör konumundadır (Çilingir, 2020, s. 36). Bu noktada modern liberalizmin diğer bir temsilcisi olarak Kant’ın gözünde mülkiyet, benzer bir biçimde Hobbes’ta görüldüğü gibi, doğal olarak meşru bir mahiyette ortaya koyulmaktadır.

Modern liberalizmin diğer temsilcileri Locke ve Hobbes’ta olduğu gibi Kant da mülkiyet temasına felsefesinde önemli bir yer ayırmaktadır. Modern anlayışa göre temel olarak mülkiyet, bir sahiplik olmak bakımından ancak dışsal yasanın sınırları çerçevesinde konumlanabilmektedir. Dışsal bir yasanın gerekliliği ise modern politika felsefesi tarihindeki bir gelenek olarak süregelen *toplumsal sözleşme* fikri ile bir arada konumlandırılmaktadır. Toplumsal sözleşme fikri, modern devletin oluşumunda en önemli uğraklardan birini teşkil etmektedir. Kant’a göre insan doğasının toplumdışı eğilimleri gereğince insan, bir anayasal yapılanmaya ihtiyaç duymaktadır; bunun nedeni ise insanın becerilerini geliştirmelerine aracı olan “vahşi” eğilimlerinin öteki insanlarla uzun bir süre bir arada yaşayabilmeye uygun olmamasıdır (Kant I. , 2006, s. 38). Bu noktada insanın hem doğal eğilimlerinin farkında olduğundan hem de onun için en elverişli ortamın toplumsal yapı olduğunun bilincinde olduğundan bir arada yaşamı düzenleyici dışsal birtakım yasalara ihtiyacı bulunmaktadır. Kant’ın insanın gelişimini en ideal bir biçimde sağlarken onun negatif özgürlüğünü sınırlandırarak güvence altına alacak, başka bir deyişle aslında onu tam anlamıyla özgür kılacak ve bu anlamda bir arada yaşamı mümkün kılacak bu noktadaki nihai hedefi “*tam adaletli bir yurttaşlar anayasası*” olarak ortaya konmaktadır (Kant I. , 2006, s. 38). Fakat son bölümde ele alacağımız ideal politik düzen fikrine gelmeden daha önce, şimdi ve burada ortaya konması gereken sistematik birliğin temellerinin atılması gerekmektedir.

Kant'ın felsefesinde zorunlu olarak bir siyasal oluşumun planlanması fikri, Hobbes'a kıyasla deneyimde temellenen ve çıkar çatışmasında kendini bulan kesintisiz bir savaş durumunu sona erdirmek düşüncesinden hareket etmemektedir. Kant'a göre modern devlet düşüncesi ve tüm içerimleri aslında *a priori* bir motivasyon aracılığıyla gerçekleşmektedir.

“İnsanların şiddet maksimini ve iktidar gücüne sahip dışsal yasalar ortaya çıkmadan önce birbirlerine saldırmaya yönelik kötü niyetli eğilimlerini öğrendiğimiz şey deneyim değildir, yani kamu hukukunun zorlayıcılığını zorunlu yapan olaylar değildir, bunun yerine tam tersine ne kadar iyi niyetli ve yasalara saygılı olurlarsa olsun böyle bir (hukuki olmayan) durum akıl idesinde *a priori* bulunmaktadır, kamusal hukuki durumunun ortaya çıkışından önce münferit insanlar, halklar ve devletler birbirlerinin şiddetinden güvence altında olmazlar, çünkü herkesin *doğru ve iyi görüneni* yapma ve diğerinin düşüncesine bağlı kalmamak hakkı vardır” (Kant I. , 2022, s. 164).

Kant'ın buradaki ifadesi şunu göstermektedir; insanların topluluk içerisinde bir arada uyum içerisinde yaşamasının aslında empirik bir gerekçesi bulunmamaktadır, bu noktada devletin kökeni temelde deney öncesi bir anlayışın sonucu olarak saf aklın gereği olarak konumlandırılmaktadır (Güngör, 2020, s. 173). Hobbes'un düşüncesinde de benzer bir ifade biçimiyle görüldüğü üzere doğal durum, Kant'ın düşüncesinde, bir varsayım olarak ortaya koyulmaktadır (Shatara, 2016, s. 214). Bu anlamda her iki düşünür de aslında tarihsel bir gerçeklikten hareket etmemektedir. Buna rağmen Kant'ın doğal durumu kurgulayan ifadesi Hobbes'unki ile tam anlamıyla örtüşmemektedir. Kant açısından bakıldığında Hobbes'un doğal durum anlatısı aslında deney sonrası bir hukuku kurmaktadır. Bunun karşısında Kant'ın vurgusu ise deney öncesidir. Buna göre insan, sahip olduğu akılsal yetiler yardımıyla halihazırda doğal durumun bir arada yaşam için uygun olmadığını kavrayabilmektedir. Bu noktada doğal durumdaki çıkar çatışmaları olmasa dahi insan yasanın gerekliliğini anlayabilecek mahiyettedir. Dolayısıyla doğa durumundan devlet durumuna geçiş pratik aklın ortaya koyduğu bir yükümlülük olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant bu noktada gelecekte ortaya koyacağı hukuk topluluğuna dair bir ideyi doğal hukuktan hareketle değil fakat pratik akıldan hareketle ortaya koymaktadır; dolayısıyla siyasal yapılanma olarak devletin ortaya çıkmasında, liberal gelenekten ayrılan bir biçimde, öz sevgiden kaynaklanan dışsal bir belirlenim olarak çıkardan ziyade aklın yasaları etkin rol oynamaktadır (Çörekçioğlu, 2017, s. 16).

Kant'ın doğal duruma dair düşüncesi Hobbes'tan farklı olarak anlatsal bir mahiyeti içermemektedir. Bu durum, temelde doğa durumunun pozitif hukukun mümkün olduğu

yurttaşlık durumuna dair *a priori* bir ön kabulün farkındalığını yaratmak adına ortaya koyulması istencinden kaynaklanmaktadır. Doğal durum (*status naturalis*), temelde kamusal bir hukukun bulunmadığı, bu anlamda karar verici bir yargıç profilinin garantör olarak belirlenmediği, dolayısıyla pozitif yasanın tesis edilmemiş olması bakımından dağıtıcı bir adaletin de bulunmadığı durum olarak ifade etmektedir (Kant I. , 2022, s. 161). Bu noktada doğal durumda kişiye dair tüm haklar özel haklar olarak ele alınmaktadır. Kant’a göre doğal durum söz konusu olduğunda sahiplik ve mülk edinme biçimi, dışsal bir yasanın bulunmamasından kaynaklanarak fiili egemenlik (*zilyetlik*) biçiminde anlaşılmaktadır (Kant I. , 2022, s. 87).

Kant’ın vurguladığı biçimde, dışsal yasanın tesis edilmemiş olduğu, bu anlamda herhangi bir yargıcın adaletin garantörü olmadığı doğal durumda sahipsizlik söz konusu olamamaktadır (Kant I. , 2022, s. 88). Buna göre doğal durum, üzerinde uzlaşmış bir adalet ideali ortaya konmadığından bir eşyaya fiziksel olarak sahip olmanın sınırsız özgürlük aracılığıyla tesis edildiği durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant’a göre bir eşyaya sahip olabilmek, ilk kazanım olarak *iktisap* diğer bir deyişle *ele geçirme* ile mümkün olabilmektedir (Kant I. , 2022, s. 108). Mülke dair kazanımın altında yatan temel nedenin ise *elde tutma* olduğu anlaşılmaktadır. Kant’ın kendi deyimiyle “zorlama zorunlu olduğunda herkesin zor kullanma yetkisi vardır” (Kant I. , 2022, s. 112). Bu noktada anlayış, Hobbes ile paralel bir konumda ilerliyor görünmektedir. Doğal durumda herkesin her şeye hakkı olduğu ortamın eşyanın sahipliğinin sürdürülebilirliği ile karakterize edildiği görülmektedir. Bu noktada ortaya çıkan soru ise şu şekilde formüle edilmektedir; doğal durumda elde edilen kazanımların elde tutulması nasıl mümkün olabilecektir? Kant’ın bu soruya cevabı ise temel mahiyettedir: “*Conservatio est continua creatio*” başka bir ifadeyle “*koruma sürekli yaratmadır*” (Kant I. , 2022, s. 229). Burada vurgulanmak istenen şudur; doğal durumda sahip olunanın sahipliği eşya savunulabilene kadardır. Dolayısıyla Kant, özel hukukun bir ilkesi olarak *zoru* doğal durumdaki meşru bir etken halinde ele alıyor görünmektedir.

Kant’a göre doğal durumda dışsal fiziki sahiplik bir doğal bir hak mahiyetindedir. Hobbes’un felsefesindeki merkezi problem olan güvenlik sorununun altında yatan temel neden, kişinin dar anlamda mülkiyet anlayışının çekirdeğini teşkil edecek kendini ve benliğini koruma çabasıdır; bu fikre benzer bir biçimde Kant’ın düşüncesinde de mülkiyet yaşamsal bir faktör olarak konumlanmaktadır.

“Bir vatandaşın, doğal niteliklerinden başka ... sahip olması gereken birinci nitelik, onun kendi kendinin efendisi olması (*sui generis*) ve dolayısıyla hayatını idame ettirecek *mülkiyete* sahip olmasıdır...” (Kant I. , 2017, s. 51).

Dışsal bir engelin bulunmadığı pozitif yasasızlık durumu olarak doğal durumda, sivil durumdan bakıldığında adaletsizlik olarak görünebilecek bir sahiplik durumu söz konusudur; herkesin her şeye sahip olabilme durumunu işaret eden *a priori* yasa ise en nihayetinde kalıcı mülkiyetin var olabilmesine elverişsiz bir ortama delalet etmektedir. Bu yasa, dışsal özel hakkı belirleyen ve bu anlamda kamusal bir yasanın yokluğundan kaynaklanarak nesnel gerçekliği bulunmayan bir hukuksal ilişki kurucu olarak *izin verici yasa* biçiminde ortaya konmaktadır (Esgün T. G., 2017, s. 147). Bu anlamda doğa durumundaki dışsal anlamda fiili “*senin*” ve “*benim*” durumu en nihayetinde geçicidir (Kant I. , 2022, s. 102). Hobbes’un kurgusuna benzer bir biçimde dışsal yasanın bulunmadığı durumda mümkün olmayan bir mülkiyet durumu ancak kamusal bir yasa koyucunun var olduğu durumda tesis edilebilecektir.

Esgün’e göre sahiplik kazanmak mahiyetindeki “bu benimdir” ifadesi Kant’ın estetiğinde ele aldığı üzere “bu güzeldir” ifadesi ile benzeşen bir nitelik taşımaktadır (Esgün T. G., 2020, s. 353). Kant’a göre kişi, bir şeye güzel addettiğinde karşındakinden o şeyin güzel olduğuna dair beğeni yargısını onaylamasını ve ona katılmasını beklemektedir (Kant I. , 2016, s. 46). Buna benzer bir biçimde kişi bir eşyayı kendisinin addettiğinde diğer kişileri de onun iradesinin koyduğu yasaya uymaya davet etmektedir. Dolayısıyla beğeni yargısının itkisi bir aradalığı kurucu bir potansiyeli içerisinde barındırmaktadır. Son bölümde değineceğimiz üzere Arendt, bir beğeni türü olarak *ortak duyu* (*sensus communis*) kavramından hareketle kamusalığın ve bir aradalığa dayalı *ortak iyinin* kapılarını buradan hareketle aralayacaktır.

Kant’a göre doğal durumdaki tüm insanların doğal durumu terk etme hakları bulunmaktadır; buradan hareketle insanlar hangi mülkün kime ait olacağına dair bir dağıtıcı yasanın gerekliliğini *a priori* anlamda bir ilke olarak benimsemektedirler. Hukuki anlamda sivil düzeni mümkün kılacak en makul düzenleme ise sözleşmeye dair bir anlayış üzerinde temellenmektedir. Kant, Hobbes ile başlayarak Locke ve Rousseau ile devam eden toplumsal sözleşme geleneğinin bir parçası konumunda ve devamı niteliğindedir (Riley, 1973, s. 450).

Kant'a göre en üstün uzlaşım ilkesi olarak kökensel sözleşme, sivil ve bu anlamda meşru bir anayasanın mümkün olabilmesine dair biricik yöntem olarak konumlandırılmaktadır; ona göre toplum sözleşmesi kendi ifadesiyle “bir halkı oluşturan her bireysel ve özel iradenin (salt hukuki yasamayı gerçekleştirmek adına) ortak ve kamusal irade halinde uzlaşmasını” ifade etmek bakımından ortaya koyulan akılsal bir ide mahiyetindedir (Kant I. , 2017, s. 54). Aklın bir idesi olmak bakımından sözleşme, temelde olgusal bir durum değildir. Buna göre sözleşme, ideal bir formasyon olmak bakımından olgu olmaktan ziyade *a priori* düzenleyici bir ilke görevini görmektedir (Güngör, 2020, s. 186). Buradan hareketle toplumsal anlamda dışsal ilişkiler söz konusu olduğunda toplum sözleşmesi fikri referans alınacak bir ölçüt olarak anlaşılmalıdır. Sözleşme bir şema olmak bakımından pozitif hukuku belirleyen kökensel bir yapı konumundadır; her ne kadar bir ide olarak ortaya konsa da pratik anlamda bir gerçekliği içerisinde barındırmaktadır. Bunun nedeni ise sözleşmenin peşinen karşılıklı rıza çerçevesinde onayın sağlandığı yükümlülük verici bir yapı olarak ortaya konmasıdır.

Yurttaşlık durumunun kurucu ögesi olarak toplumsal sözleşme iradelerin bir araya gelmesiyle kişilerin özgürlüklerini uzlaştırma fikrinin ilk aşaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğal durumun özel hukukundan kaynaklanan kamu hukukuna dair bir postulat ortaya çıkmakta ve bu anlamda aklın yasası sözleşmeyi vaaz etmektedir (Kant I. , 2022, s. 162). Bu anlamda sözleşme, politik ortak iyiyi kurucu mahiyette olan ilk girişim konumundadır. Kant, sözleşme kavramını iki kişinin ortak istencine dayalı bir “birleşik seçim eylemi” olarak nitelendirmektedir (Kant I. , 2022, s. 120). Bir sözleşme yapıldığında verilen sözün neden tutulması gerektiği sorusu ilk olarak bir sözün tutulması gerektiğini *a priori* olarak herkesin kavrayacağına vurgu yaparak cevaplanırsa da Kant, bunun ardından sözleşmenin söz veren ve kabul eden taraflarının yanında bir garantör olarak *kefili* de dahil etmektedir (Kant I. , 2022, s. 126). Aynı soru Hobbes'un kurgusunda da karşılıklı güvene dayalı olarak yapılan sözleşmelerin geçersiz olduğu biçimindeki bir ibare ile ele alınmaktadır (Hobbes, 2018, s. 109). Bunun nedeni ise sözün kabulünün kendi başına sözleşmenin fiilen ifa edileceğine dair bir garanti sağlamamasıdır (Kant I. , 2022, s. 125). Garantöre dair ihtiyaç aslında büyük ölçekte bir dışsal hukuk sistemine ve bu anlamda zor kullanma gücünü elinde bulundurabilecek bir heyet ya da egemene dair ihtiyaç ile ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla bir sözleşme edimi söz verenin yanında sözü kabul edenin, bunun yanında bir garantörün dahil olduğu iktisap biçimi olarak

konumlanmaktadır. En nihayetinde bireyler, sınırsız dışsal özgürlüklerinden vazgeçerek bir garantör eşliğindeki hukuki durum içinde bir arada yaşamı kurmak ve bu özgürlüğü yasal düzenin çerçevesinde tekrar elde etmek amacıyla sözleşmeye başvurumaktadırlar.

1.3. DEVLET TASAVVURU

1.3.1. Egemenlik ve Devlet Yapılanması

Kant'ın devleti temelde pozitif hukuk ile karakterize olan bir yapı olarak konumlandırılmaktadır. Kendi ifadesiyle devlet, "... (*civitas*) hukuk yasaları altında çok sayıda insanın birliğidir" (Kant I. , 2022, s. 167). Ona göre bir devlet saf hukuk yasalarının gerektirdiği gibi olmalıdır. Hukuki düzen ise dışsal yasaların bağlayıcı olduğu ve bu anlamda kamusal adaletin tesis edildiği, herkesin haklarını kullanabilmesi amaçlanarak buna uygun koşulların ortaya koyulduğu durum olarak konumlandırılmaktadır (Kant I. , 2022, s. 161).

Kant, bireylerin sosyal sözleşmeler aracılığıyla bir araya gelerek ortak bir amaç etrafında birlik oluşturmalarının olağan olduğuna vurgu yapmaktadır (Kant I. , 2017, s. 44). Hobbes'un sisteminde de bu görülebilmektedir; bireyler çıkarlarını gerçekleştirmelerine engel teşkil eden şiddetli ölüm korkusundan kaçınmak mahiyetinde bir araya gelerek bir egemen tesis etmek yoluna gitmektedirler. Kant, bu noktada yurttaşların *ortak iyisine* hizmet eden ideal hukuk devleti yapılanması olarak *res publica*'nın kendisini bir amaç olarak konumlandırmaktadır. Buradaki temel fikir, yaptırım gücü bulunan kamusal yasalar altında insanın kendi hakkını kendisine teslim etmek ve onu korumaktır (Kant I. , 2017, s. 45). Bu noktada hak her bireyin özgürlüğünü diğerleri ile uyumlu olacak biçimde sınırlamak yoluyla teslim edilmektedir. Bunu sağlayan araç ise *a priori* olarak aklın bir gereği biçiminde ele alınan sivil anayasa olarak konumlandırılmaktadır.

Hobbes'un mutlak yaptırım gücüne sahip egemen olarak *Leviathan* kavramsallaştırmasından farklı olarak Kant, devletin içerisindeki aygıtlarda yasama, yürütme ve yargı olmak üzere üçlü bir erk ayrımına gitmektedir (Kant I. , 2022, s. 167). Kant'a göre bu erkler birbirlerini tamamlayıcı niteliktedir, hiyerarşik bir yapıda

tasarlanmışlardır ve adaleti sağlamayı görev edinmişlerdir. Buradan hareketle bu erkler hukuki düzen içerisindeki en yüksek merciler olarak konumlandırılmışlardır.

“...*yasakoyucunun istencinin (legislatoris) dışsal benim ve senin bağlamında şikayet edilebilecek bir yanı yoktur (irreprehensibel), en yüksek egemenin icracı yetisine (summi rectoris) karşı konamaz; en yüksek yargıcın kararı (supremi iudicis) değiştirilemez (iptal edilemez)*” (Kant I. , 2022, s. 168).

Bu üç temel erk aracılığıyla devlet, kendi otonomisini tesis etmektedir; bu anlamda devletin esenliği bu ilkelerin bir arada uyum içerisinde uygulamada bulunmasıyla ortaya konulmaktadır. Fakat bu noktada şuna dikkat edilmelidir; devletin esenliği yurttaşların mutluluğu ile eşdeğer değildir, bundan farklı olarak esenlik devletin anayasasının hukuki şema ile uyumunu ifade etmektedir (Kant I. , 2022, s. 172).

Kant’a göre bu üç erk ışığında halkın genel istenci yasa koyucu olarak hukuki sistemin temelinde bulunmaktadır. Buradan hareketle aynı zamanda herkesin bu yasalar altında eşit olması fikrin çerçevesinde yasa koyucu halk, yurttaş olarak konumlandırılmaktadır. Buna göre yurttaşlık, yasaya onay veren herkesi bağlamak bakımından eşit bir mahiyettedir. Bunun yanında yurttaş, kendi kaderini tayin etmek bakımından özgürdür. Aynı zamanda yurttaş, sistem içerisindeki varlığını başka herhangi bir kişiye borçlu değildir, bu anlamda bağımsızdır; sadece ve sadece toplumun üyesi olmak bakımından kendi gücüne ve haklarına sahiptir (Kant I. , 2022, s. 169). Dolayısıyla bu noktada Hobbes’un otoriter alımlanışıyla egemenin boyunduruğu altında hakları deyimi yerindeyse “eriyen” uyruk fikrinden farklı olarak Kant yurttaşı eşit, özgür ve bağımsız niteliklere sahip kılmaktadır.

Yurttaş, diğer yurttaşları ve buradan hareketle genel yasayı göz önünde bulundurmaya kaydıyla kendi mutluluğunu arama imkanına sahip olmak bakımından özgür bir mahiyettedir; yurttaşın bu imkân çerçevesinde izlemesi gereken temel koşul kendisi için isteyebileceği hakkı başkalarına da tanımadır. Eşitlik söz konusu olduğunda ise, zor kullanma hakkını meşru olarak elinde bulunduran egemenin dışında herkes yasaların baskısına aynı oranda tabi konumdadır. Eşit yurttaşlar, aynı zamanda egemen haricindeki tüm paydaşlara baskı uygulayabilmek bakımından da eşit haklara sahiptirler; buna bağlı olarak kendilerini savunmak ve saldırılara karşı direnmek bir haktır. Bağımsızlık kavramı ise bir yurttaş olarak hukuki sistem çerçevesinde otonom olmayı vurgulamaktadır. Kant’a

göre bir yurttaş, cumhuriyetten -ve dolayısıyla topluluğun ortak iyisi aracılığıyla kendinden- başka kimseye hizmet etmemelidir (Kant I. , 2017, s. 52).

Yurttaşa vakfedilen özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık merkezli niteliklerin Hobbes'un mutlakiyetçi düşüncesinde konumlanan uyruğun tasarımı ile ilişkisi düşünüldüğünde Kant'ın bu konudaki tavrının Hobbes'un düşüncesiyle bir uyuşmazlığa yol açacağı görülebilir. Kant'ın bu noktadaki temel yaklaşımı cumhuriyetçi bir mahiyeti içermektedir. Bu noktada insanın makul bir pozisyon olarak kendi hakkını kendisine teslim etme vurgusuyla ele alınan hukuki düşüncede hakkın temel motivasyonu Hobbes'un düşüncesinde içerilen mutlulukçu anlayıştan farklı olarak yurttaşa içkin *a priori* ilkelerdir. Bunun yanında Kant, insan özgürlüğünü genel yasayla uzlaşarak mümkün kılan yapıyı vurgularken özgürlüğün otorite tarafından sağlanması beklenen mutlulukla kurgulanacağı sistem olarak *paternalizm* düşüncesi karşısında cumhuriyeti ortak değer olarak kabul eden *patriotizm* fikrini vurgulamaktadır. Bu vurgunun Hobbes'un *halkın 'babası' olarak egemen* merkezli anlayışına dair bir yergi olduğu düşünülebilir. Kant'a göre yurttaşlarını edilgin bir zihniyete hapsederek körelten ve bu noktada onun özgürlüklerini ve dolayısıyla haklarını askıya alan bu anlayışa sahip bir anayasa en nihayetinde despotizmi ifade etmektedir (Kant I. , 2017, s. 46). Böyle bir durumda Kant'ın yurttaş üzerinden vurguladığı üç temel kavram, Hobbes'un devlet durumunda egemenin nitelikleri halini alır görünmektedir. Ginsberg'e göre Kant, Hobbes'un doğal durumda bulunan doğal özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık kavramlarını toplum durumunda egemenin mutlak otoritesine dönüştürmesine ithafen "*Hobbes'a Karşı*" olarak bu kavramları devlet durumunda süreklilik arz eden bir noktaya koymakta, bu anlamda insan haklarının temellerine yerleştirmektedir (Ginsberg, 1974, s. 115). Kant'ın Hobbes'u kınadığını öne süren bu görüşe göre her ne kadar Hobbes'tan bazı otoriter nitelikleri miras almış olsa da Kant, Hobbes'un mutlakiyetçi temellerini hafifletmek bakımından değerli bir yeniden ele alışı ortaya koymaktadır. Fakat Ginsberg'e göre Hobbes'u revizyona uğratma çabasında teoride *a priori* ilkeler eşliğinde büyük bir değişim yaratmış olsa da Kant, egemenlik düşüncesi söz konusu olduğunda pratik anlamda Hobbesçu anlayışa oldukça yaklaşmıştır. Bu noktada Ginsberg'in perspektifinden, Kant'ın "teoride iyi olabilir ama pratikte işe yaramaz" ifadesi kendi toplumsal sözleşme teorisine uygulandığında geçerliliğini kanıtlar niteliktedir (Ginsberg, 1974, s. 118).

Kant yurttaşlığın şartlarını ifade ederken yurttaş olmayı seçme ya da oy kullanma, diğer bir deyişle yasamaya katılım ile karakterize etmektedir (Kant I. , 2022, s. 169; Kant I. , 2017, s. 51). Bu noktada Kant, bir yurttaşın sahip olması gereken birincil niteliği kişinin kendi kendisinin efendisi olarak konumlandırmaktadır. Her ne kadar yurttaşların eşitliği öne çıkan bir tema olsa da Kant, herkesin anayasada eşit oy hakkına sahip olmadığını vurgulamaktadır (Kant I. , 2022, s. 170). İlk olarak, *Teori-Pratik* isimli eserinde buna dair tespiti yaparken düşünür, aynı zamanda yurttaşlık şartlarına ‘niceliği fark etmeksizin belirli bir mülkiyete sahip olmak bakımından hayatını idame ettirmek için emeğini satmak zorunda kalmamak’ şartını da eklemektedir. Kant bu noktada emek satanlar ve sahip oldukları malı satanlar arasında bir ayrıma giderek sadece mülkiyet sahibi olanları yasamaya katılmaya davet ediyor görünmektedir. Ona göre işçi ya da hizmetçi gibi emekçilerin yanında kendi ürününü satan zanaatçı ya da esnaf olarak “mal sahipleri” eşit değildir. Bu noktada iradeleri bir başkasına bağlı olmadığından mülk sahipleri iradi olarak bağımsızdır. Daha sonra Kant, *Ahlak Metafiziği*’nde bu vurguyu geliştirerek yurttaşlar arasında bağımsızlık koşulundan hareketle *aktif* ve *pasif* yurttaş ayrımlarını ortaya koymaktadır. Buna göre pasif yurttaş, başka kimselerin yönetiminde olan ve bu anlamda tam anlamıyla iradi bir bağımsızlığa sahip olmayan kimseler olarak ele alınmaktadır. Pasif yurttaşlar, Kant’ın deyimiyile “varlıkları adeta sadece bağlantılı” olan kişilerdir. Bu kez bu başlık altına reşit olmayanların yanında -dikkat çeker bir biçimde- kadınlar da dahil edilmektedir. Bağımsız iradeye sahip olmak bakımından aktif yurttaş ise iradesi yalnızca kendine ait olmak bakımından yasamaya katılım hakkına sahip olan kişiler olarak konumlandırılmaktadır (Kant I. , 2017, s. 51). İki yurttaş tipi de yasalar karşısında eşit olmak bakımından ele alınsa da yasaların yapımına katılım bakımından eşitsizdirler. Yurttaşlık söz konusu olduğunda mülkiyeti önceleyen bu ayrım dikkat çekici görünmektedir, bu ayrım Kant’ın bir burjuva filozofu addedilmesinin de önünü açar niteliktedir. Ek olarak, evrensel insanlık ideallerine dair kurgularda başvuru olan başat filozoflardan biri olarak Kant’ın politik teorisinde kadınları yurttaşlığa dahil etmeyen bir vurgunun bulunması akla sahip olmak bakımından kendinde bir amaç olarak değerli insan anlayışını zedeler nitelikte görünmektedir. Kant’ın bu noktadaki tutumu onun “dürüst ama dar kafalı bir burjuva” olarak eleştirilmesine de olanak sağlamaktadır (Mendus, 2017, s. 155). Tüm bunların yanında Kant’a göre yaşamsal imkanlar ve mülkiyet bakımından eşit olmasalar bile kişiler arasındaki bu farklar yurttaşlık kavramı altındaki

hukuka dayalı eşitlik ile uyuşur görünmektedir. Buna ek olarak, yurttaşlara fırsat eşitliği sağlanmaktadır; bu noktada kalıtımsal ayrıcalıklar, yetenekler ya da şans söz konusu olmaksızın statü yapıları arasında geçiş mümkün olmaktadır (Kant I. , 2017, s. 48).

Yurttaşlık vurgusundan da anlaşılabilceği üzere Kant, yurttaşların birleşik iradelerinin sözleşme ile üzerinde uzlaştığı en uygun yönetim biçiminin bir *cumhuriyet* olacağına inanmaktadır. Bu konuda evrensel bir tutuma sahip olan Kant'a göre tüm devletlerin sivil anayasası *cumhuriyetçi* bir anlayışla tasarlanmalıdır (Kant I. , 2015, s. 334). Cumhuriyet halkın bir temsil sistemidir ve bu anlamda halkın kendisini delegeler yoluyla temsil edebilmesinin de en iyi biçimidir (Kant I. , 2022, s. 177). Bu noktada halkın egemenin kendisi olması nedeniyle en yüksek güç temel olarak halkın kendisindedir.

Kant, egemenliğin niteliğinden hareketle devleti incelerken devletin yapısının üç biçimde, otokratik, aristokratik ve demokratik bir biçimde tesis edilebileceğini ortaya koymaktadır (Kant I. , 2022, s. 174). Buna göre devlette egemen yapı bir kişinin tekelinde olmak bakımından en basit devlet sistemi olarak otokratik (*premsin iktidarı*), egemen yasa koyucuyu üreten bir grup tekelinde olarak aristokratik (*soyluluk iktidarı*) ya da halkın istencini birleştirmeyi hedefliyorsa demokratik (*halkın iktidarı*) olarak konumlandırılmaktadır (Kant I. , 2015, s. 336). Bu noktada Kant, otokrasinin işleyişinin basit ve kolaylığının yanında despotizme dair yarattığı imkanlar nedeniyle içerisinde barındırdığı tehlikenin farkındadır. Bunun yanında otorite sahibi egemenin “iyiye yönelik bir kavrayışı olması durumunda” otokrasinin en iyi anayasa olduğuna dair vurgusu dikkat çekmektedir (Kant I. , 2022, s. 175). Kant'a göre yönetimde en az kişinin bulunduğu ve bu yolla temsil edilen kişi sayısının bir o kadar yüksek olduğu yönetim biçimi, en ideal cumhuriyetçiliğe tedrici anlamda yakınlaşabilmek bakımından en tercih edilir yapı olarak konumlandırılmaktadır (Kant I. , 2015, s. 337). Dolayısıyla kendi deyimiyle “herkesin efendilik peşinde koştuğu” demokrasi de ideal görünmemektedir. Demokrasi, özü gereği baskıcı bir yönetim biçimidir, bunun nedeni ise uygulamasında herhangi bir biçimde oylamaya katılmayan biri için alınan karara uymak dışında herhangi bir seçenek bulunmamasıdır. Söz sahibi olamayan ve bu anlamda temsil edilmeyen biri için baskıcı bir yürütme gücünü ifade eden demokrasi buradan hareketle genel irade anlayışı ve özgürlük ile çelişmektedir.

Kant, medeni kanunun iki ekseni addettiği yasa ve özgürlüğün yanında ortaya koyulan birleşik iradeye dair yapının tavsiye niteliğinde kalmaması için gerekli olacak *cebir/zor (Gewalt)* terimini vurgulayarak zorun özgürlük ve yasa ile kombinasyonlarının yönetim yapısı ile ilişkisi söz konusu olduğunda yönetim biçimlerini dört farklı şekilde ele almaktadır: Eğer zor kullanılmıyorsa, bu noktada yasa ve özgürlük var ise bu bir *anarşi*; eğer yasa ve zor var ise bu noktada özgürlük mümkün değil ise bu *despotluk*; eğer zor kullanılıyor fakat özgürlük ve yasa bulunmuyorsa *barbarlık*, eğer özgürlük ve zora dayanan bir yasa bulunuyorsa da bu yönetim biçimi *cumhuriyet* olarak nitelendirilmektedir (Kant I. , 2022, s. 309). Kant, bu noktada son kombinasyonun gerçek bir sivil yönetim biçimi olarak ele almaktadır. Ona göre, sonraki bölümde ele alacağımız üzere, cumhuriyetçi anlayış tarihsel anlamdaki insanlık idealini tesis edebilmek bakımından önemli bir uğrak konumundadır. Kant'a göre bir devlet yönetimi bir kez cumhuriyet formunu aldığı anda bu formu korumak için çaba gösterilmelidir (Kant I. , 2022, s. 177). Bu vurgu, süregelen tarihsel ilerleme çerçevesinde insanın akıl yoluyla ideal amaçlar krallığı formunu siyasi formülüne yakınlaştıran tüm aşamaları muhafaza etme ve geliştirme istencine dair bir hatırlatma mahiyetinde ele alınabilir.

Kant'a göre sözleşme bir kez yapıldıktan sonra ortak iradenin kararı ile tesis edilen egemenin ortaya koymuş olduğu irade artık halkın iradesini temsil ettiği için ona uymak yurttaşın yükümlülüğü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant'ın düşüncesi, devlet başkanına karşı direnme hakkı meselesi söz konusu olduğunda Hobbes'un düşüncesi ile uzlaşıyor görünmektedir. Ona göre, güçlerini kötüye kullandığı iddiası ile olsa bile devlet başkanına karşı olası bir direniş en temelde hukuka uygun değildir (Kant I. , 2022, s. 180). Kant devlet başkanının hukukun kaynağı olması bakımından onun eylemlerinin haksızlık addedilemeyeceğinin altını çizmektedir (Kant I. , 2022, s. 181). Buna göre devlet başkanının eylemleri, sözleşmeye uygun olmak bakımından haklıdır. Devlet başkanına dair herhangi bir kalkışmanın ortaya çıkaracağı ikilik, devlette yargıcın kim olduğuna dair bir şüphe uyandırmak bakımından tehlike arz etmektedir. Kant bu noktada olası bir kaos durumu olarak anarşiden ziyade otokrasiyi tercih edebilecek bir konumda görünmektedir. Hobbes'un tarihsel olarak iç savaştan hareketle inşa ettiği bir yargıç olarak egemen kurgusu düşünüldüğünde Kant'ın olası bir kriz durumunda bu tavrı destekleyici bir konumda yer alabileceği söylenebilir. Kant, direniş ya da isyana dair bir girişimin vatana

bir ihanet olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun yanında vatana ihanet suçunun cezası ise ölüm olarak belirlenmektedir (Kant I. , 2022, s. 181).

Sonuç itibariyle, Kant'ın egemenlik anlayışında devrim düşüncesine karşı sert bir tavrın hâkim olduğu söylenebilir; bu anlamda Kant, Hobbes'un düşüncesine yaklaşarak devlet bütünlüğünü ve bu yolla ortak iyiyi korumak adına kesin önlemler alıyor görünmektedir. Fakat bu anlayış, Kant'ın egemenliğe dair tavrının bütünüyle Hobbes ile uzlaştığı anlamına gelmemektedir; Kant'ın devlet içerisinde devrimden ziyade reformu desteklemekle hesap verilebilirliğe alan açtığı söylenebilir.

1.3.2. Kamusallık ve Ebedi Barış

Kant'a göre toplumsal sözleşme söz konusu olduğunda bir arada yaşamın en temel niteliği mutluluktan farklı olarak hukuk olarak belirlendiğinden yasanın otoritesine zarar verebilecek herhangi bir durumun derhal engellenmesi amaçlanmaktadır. Yasa, bu noktada halkın *ortak iyisi* olarak zeval gelmemesi gereken en temel etmen konumundadır. Kant'a göre mutluluk ilkesini esas almak, egemenin de kendi anlayışına göre halkı mutlu kılmak istemesiyle sonuçlanmak bakımından despotizme imkân vermektedir (Kant I. , 2017, s. 60). En nihayetinde Kant, egemeni "*dokunulmaz*" ilan ettiğine dair eleştiri alacağı farkındadır ve bu noktada kendi düşüncesini Hobbes ile kıyaslayarak aslında karşıt görüşte olduklarını iddia etmektedir (Kant I. , 2017, s. 62). Kant, Hobbes'un *Leviathan*'ının halk karşısında sözleşmeden kaynaklanan hiçbir yükümlülüğünün bulunmadığını savunarak egemenin halka istediği gibi davranabilme yetkisi bulunduğunu vurgulamaktadır. Böyle bir durumu "*korkunç*" olarak nitelendirirken Kant, yurttaşın devlet başkanını, ancak onun onayını almak şartıyla dahi olsa, kamusal alanda eleştirebileceğini ifade ederek anayasa sınırları dahilinde *kalem özgürlüğüne* alan açmaktadır.

“O halde kalem özgürlüğü -mevcut anayasaya saygı ve bağlılık sınırlarını aşmadığı (kalemler de birbirlerini bu sınırlar içerisinde kalmaya zorladıkları ve böylece özgürlüklerini kaybetmedikleri sürece) ve uyruklar arasında özgür düşünme ruhunun gelişmesini sağladığı takdirde- halkın [insan] haklarının biricik güvencesidir” (Kant I. , 2017, s. 62).

Kant, yasanın özünün özgürlük olduğunu vurgulayarak özgürlüğün teşvik edilmesinden yana olduğunu ifade eder durumdadır. Kalem özgürlüğü, sosyal yapının genel özgürlüğünü destekleyici olmak bakımından önemli bir koşuldur. Topluluk içerisindeki bireyler, kendi özgürlüklerinin antagonizması aracılığıyla en nihayetinde tüm toplumun ilerleme kaydetmesini sağlamaktadır (Kant I. , 2017, s. 64). Özgürlüğü sağlamak ise kendini gerçekleştirecek toplumun yolunu bulabilmesi için bir ön koşul olarak konumlandırılmaktadır.

Bu noktada Kant, Hobbes'tan farklılaşarak yurttaşın egemeni “şikâyet” yoluyla eleştirebilmesine imkân veriyor görünmektedir (Kant I. , 2022, s. 179). Bu durum, ancak iktidarı reforma teşvik etmek motivasyonu barındırarak fikir beyanında bulunmak yoluyla mümkün olsa dahi Kant'ın düşüncesinde ifade özgürlüğüne ve bu yolla kamusalığa dair bir imkânın bulunduğunu göstermek bakımından önem arz etmektedir.

Fakülteler Çatışması'nda Kant, fakültelerin mahiyetini incelerken Hukuk, Tıp ve Teoloji fakültelerinin aslında temelde birer mesleki yapı olmak bakımından devlet yapısına güdümlü bir biçimde hareket ettiğini, bu noktada heteronom mahiyete sahip olduklarını ifade ederek Felsefe Fakültesi'nin otonom yapısıyla eleştirel düşüncüyü uygulamaya koyma ve geliştirme imkânı olduğunu ortaya koymakta ve bu anlamda ifade özgürlüğüne vurgu yapmaktadır. Ona göre Felsefe Fakültesi'ni özgür, bağımsız ve özerk yapıda tesis edilmesi gerekmektedir; hükümetin bu fakültele ilişkin tahakküme dayalı istenci karşısında insanın anlama yetisi ve bilimin ilerlemesi için Kant basitçe “*birakınız yapsınlar*” (*laissez faire*) yanıtını ortaya koymaktadır (Kant I. , 2021, s. 62). Bu noktada Felsefe Fakültesi'nin diğer fakültelerden farklı olarak sahip olduğu eleştirel yetisi onun hakikati esas alarak özgürce tavsiye verebilmesine imkân vermektedir; bu sayede Kant, Felsefe Fakültesi'ne denetleyici bir rol biçmektedir. Bu denetleyici rol ise en nihayetinde eleştirel boyutuyla felsefenin ve felsefi yaşamın yerine ilişkin yol gösterici konumdadır.

Aydınlanma fikrini tartıştığı eserinde ise Kant'ın aklın kamusal kullanımını özellikle vurguladığı görülmektedir. *Aydınlanma Nedir?*” *Sorusuna Yanıt*'ta Kant, “konuşmanın sınırsız özgürlüğü”ne referans vererek yasanın dahi özgürce eleştirilebileceğini ifade ederken özgür düşünme ve eylemeyi gerçek anlamda destekliyor görünmektedir. Aydınlanmış bir devlet başkanı örneği olarak Büyük Friedrich'i işaret eden Kant, bilim ve sanatlarda özgürlüğü teşvik eden ideal bir egemenin de portresini sunmaktadır (Kant

I. , 2015, s. 320). İnsanı “makineden fazla bir şey” olarak konumlandıran Kant, tarihin ilerlemeci yapısında yurttaşını tahakküm altında tutarak sömürgeciliğe bürünen hükümetlerin yerini insan onurunu önceleyen yapılara bırakacağını da samimiyetle umut ediyor görünmektedir (Kant I. , 2015, s. 321). Bu ifadenin aynı zamanda insanın doğasını yaylar ve çarklardan oluşan makineye benzeten, bu anlamda onları en büyük mekanik yapı olarak devletin birer parçası ya da deyimi yerindeyse “çarkı” haline getirmekle eleştirilen Hobbes için bir gönderme niteliği taşıdığı da söylenebilir. Son tahlilde Kant’ın bu özel vurgusunun coşkusu güçlü görünse de onun politik düşüncesinin otorite ve özgürlük arasında gerilimli bir yapıda olduğu ifade edilebilir.

Kant’ın düşüncesinde egemenin konumunun güçlendirilmesinin yanında aynı zamanda otonom insanın aklını kullanması aracılığıyla kamusal alanda ifade özgürlüğüne imkân verilmesi onun politika felsefesindeki ikircikli yanlarından birini teşkil ediyor görünmektedir. Gerçekten Kant’ın felsefesi bir bütün olarak ele alındığında bu iki gerilimli tarafın hangisi daha ağır basmaktadır? Çörekçioğlu, Kant’ın politika felsefesi çerçevesinde ele alınabilecek *bir praxis olarak politikaya* vurgu yaparken Kant’ın “yasaya koşulsuz itaat” fikrinin sorgulamaya açıldığını öne sürmektedir.

Çörekçioğlu’na göre Kant’ın felsefesinde özne, hukuki ve ahlaki olmak üzere iki parçaya ayrılmaktadır (Çörekçioğlu, 2017, s. 302). Buna göre Kant’ın hukuk teorisi her ne kadar öznenin yasaya itaatini vaaz etse de ahlak teorisi özneyi otonom davranmaya sevk etmektedir. Aynı zamanda Kant, devlet başkanını her ne kadar güçlendirse de onun ahlak felsefesi ve biçimselliğinin yanında Fransız Devrimi’ne sempatisi söz konusu olduğunda yasaya koşulsuz itaatin yükümlülüğü düşüncesi sekteye uğramaktadır (Çörekçioğlu, 2017, s. 295). Çörekçioğlu, parçalanmış öznenin tekrar bir araya gelebilme imkanını tarih, kamusal ve *praxis* olarak politikada konumlandırmaktadır. Buna göre ilk olarak, ahlak ve hukukun tam olarak uzlaşması en temelde zaten henüz gerçekleşmemiş olan, bu anlamda insanın sürekli çaba sarf etmesi gereken etik ve politik bir ideal konumundadır. Bu uyum doğanın ve tarihin en gizli ereği olarak geleceğe dair bir hedef mahiyetindedir. Dolayısıyla insan bu uyumu sağlayacak reforma yönelik eylemler aracılığıyla özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ilkelerini tarihsel süreç içerisinde tedrici olarak harekete geçirecektir. Bir araya gelişin diğer bir vechesi ise kamusal aracılığıyla sağlanmaktadır. Buna göre kalem özgürlüğüne dayalı kamusal fikri kategorik imperatiften kaynaklanan hukuki ilkelerin geçerliliğini kazanmasında öncelikli bir pozisyonda bulunarak etik ve

politik ilerlemeye katkıda bulunmaktadır. Pozitif yasanın otonom ilkeler ile uyuşup uyuşmadığına dair inceleme yürütecek yargı yetisi ise -ileride göreceğimiz üzere- bu katkı söz konusu olduğunda anahtar bir noktada konumlanmaktadır. Parçalanmış özneyi bir araya getirecek üçüncü alan ise bir praksis olarak politikanın kendisinde konumlandırılmaktadır. Buna göre, politikanın kaynağı akıl olarak belirlenmiş olsa da işlevi söz konusu olduğu zaman praksistir (Çörekçioğlu, 2017, s. 310). Praksis olarak politika; olandan ziyade olması gereken hareketle hukuk ilkelerini mümkün kılmaya çalışmakta ve gerçek anlamda eşitlik, özgürlük ve bağımsızlık talep etmektedir. Yargı yetisi yoluyla alınan inisiyatifin bu noktada devreye girerek aklın bir talebi mahiyetindeki kamusal onaydan güç almak kaydıyla devrime teşvik edici bir zemin oluşturup oluşturmayacağı sorusu ise en nihayetinde Çörekçioğlu tarafından Kant'ın sabretmeyi öğütlediği fakat onun düşüncesinin eyleme teşvik edici olduğu şeklinde yanıtlanmaktadır (Çörekçioğlu, 2017, s. 312).

Habermas'ın anlayışına göre ise Kant'ta kamusalılık, burjuvazi ile karakterize olarak politikanın ahlak ile uyumunu güvenceye alacak ilke olarak ön plana çıkmaktadır (Habermas, 2003, s. 203). Kant, aydınlanma adına akıllı kullanma cesaretini gösterme girişimini öğütlemektedir, kamunun ifade özgürlüğünü de otonomi ile ilişkisinde vaat etmektedir. Ahlak ile politikayı birleştirecek nokta olarak tarih felsefesi ise bu noktada kendi kendini gerçekleştirecek bir kehanet görevini görmektedir. Habermas'a göre buradaki akıl üreten topluluk olarak "kamu" aslında özel mülk sahipleri olmak bakımından burjuvazi olarak konumlandırılmaktadır. Burjuva kamusalılığı bu noktada tarih aracılığıyla yapıcı-onaylayıcı bir görevi üstlenerek son tahlilde insan türünün ilerlemesine hizmet etmektedir. Otonom olmak bakımından kişinin kendisi olması fikri, mülki anlamda özerk olması ile temellendirilirken bu noktada ücretli işçiler kendiliklerini devreden kesim olarak yurttaşlık yetkisiyle beraber aklın kamusal kullanımının da dışında konumlandırılmaktadırlar. Habermas'a göre doğal liberal düzene inanan Kant burjuvaziyi insanla, özel mülk sahiplerini de özerk birey ile özdeşleştirerek kamusalılığı burjuvazi yolu ile karakterize etmektedir.

Kant'ın felsefesinde kamusalılığın imkanına dair temelleri Arendt ise üçüncü kritikte bulmaktadır. Arendt'e göre insanın *toplumsallaşabilirliği* (*Geselligkeit*) meselesi, Kant'ın son dönemleri süresince "İnsan nedir?" sorusu ile birlikte onun aklında yer eden en önemli araştırma konularından birini oluşturmaktadır (Arendt, 2021, s. 47). Arendt'in,

Kant'ın “insana biçilen en yüksek amaç” olarak ifade ettiğini vurguladığı toplumsallaşabilirlik; insanların karşılıklı bir bağımlılık çerçevesi içerisinde bir arada yaşamak zorunda olduğu fikri üzerine kurulmaktadır. *Genişletilmiş zihniyet* ile düşünmek bu noktada ön plana çıkan temalardan birini oluşturmaktadır. Arendt'in ifadesiyle bu “kişinin kendi imgelemine, başkalarının bakış açılarını ziyaret etmek üzere eğitmesi” biçiminde tanımlanmaktadır (Arendt, 2021, s. 95).

Arendt'e göre insan, temelde dünya yurttaşlığı temasından da güç alarak, öteki ile bir arada, genişletilmiş zihniyet aracılığıyla, empati duygusu çerçevesinde yaşam sürmekteyken iletişim bu noktada toplumsallaşmanın önemli koşullarından birini oluşturmaktadır. Bu noktada ifade özgürlüğü politik alanda insanca yaşamın sağlanması adına önem arz etmektedir. Öteki ile bir arada yaşamın ortak iyi uğruna kurgulanması ve bu anlamda içerilen *başkasına-dönüklük* fikri, insanın kendini tanıması ve idame ettirmesi için bir gereklilik arz etmektedir. Bu anlamda kamusal alandaki tüm karşılaşmalarda empati yetisine sahip olabilmek bakımından insan, insanın yoldaşı konumundadır.

Arendt, meseleyi ele alırken Kant'ın Fransız Devrimi'ne ilgisi üzerinden ele aldığı *aktör* ve *seyirci* kavramlarından hareketle dikkat çekici bir bakış sergilemektedir. Buna göre, Fransız Devrimi'nin asıl öznesi devrimi ifa edenlerden farklı olarak ilgiden bağımsız bir tutum sergileyen seyircidir; seyirci bütünü seyretmesini sağlayacak bir konumda bulunurken aktör, oyunun içerisinde belirlenmiş rolünü oynamaktadır. Dolayısıyla aktör, kendi tanımı gereği taraflı bir yerde konumlandırılmaktadır; seyirci ise tarafsızdır (Arendt, 2021, s. 115). Bu noktada her ne kadar kulağa asıl özne aktörmüş gibi gelse de aktör, temelde seyircinin kanısına bağımlı bir konumdadır, dolayısıyla heteronomdur; seyirci ise asıl ölçüttür, aktörün kendisini ona göre belirlediği öznedir ve aynı zamanda otonomdur (Arendt, 2021, s. 113). Burada seyirci bir yargı veren mahiyetindedir, o, tarafsız bir yargıdır. Buradan hareketle tüm seyircilerin ortak olarak sahip olduğu şey ise yargı yetisi olarak konumlandırılmaktadır. Seyirci, bu noktada tekil değil çoğuldur; *ortak duyuya (sensus communis)* dayalı uyuşmanın öznesidir.

Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ele aldığı beğeni yargısı, en temelde bir onaylanma ihtiyacını da yanında getirmektedir (Kant I. , 2016, s. 65). Bu noktada öznel olan bu yargı aynı zamanda kendisini deyimi yerindeyse ötekine dayatmak bakımından zorunlu bir evrenselliği de içerisinde barındırmaktadır; dolayısıyla *ortak bir duyuyu* olarak

konumlandırılmaktadır (Kant I. , 2016, s. 67). Arendt, bu fikirden yola çıkarak politika çerçevesinde öznelarasılığın koşullarını inşa etmektedir. Ona göre *sensus communis*, özel olarak insanidir; bunun nedeni ise iletişimin ve dolayısıyla konuşmanın ondan kaynaklanmasıdır (Arendt, 2021, s. 135). İletişimin başat koşulu olan konuşma ise kamusalığın imkanını teşkil etmektedir. Bu anlamda *sensus communis* temelde bir topluluk duyusudur (Arendt, 2021, s. 138). Bu topluluk duyusu, ötekinin tasarımlarına dair bir fikri de hesaba katabilmek anlamında zihniyetimizin genişlemesini sağlamaktadır.

“Daima bir topluluğun üyesi olarak, topluluk duyumuzun veya *sensus communis*’in rehberliğinde yargıda bulunuruz. Ama son tahlilde, sırf insan olmamız gerçeğinden ötürü dünya toplumunun bir üyesiyizdir; bu kişinin “kozmpolit varoluşu”dur” (Arendt, 2021, s. 143).

Arendt, *Ebedi Barış*’ın ele alacağımız üçüncü amaç maddesini toplumsallaşabilirliğin ve iletilebilirliğin doğrudan bir takipçisi olarak görmektedir (Arendt, 2021, s. 142). Bu noktada Arendt, kişinin kendine referans aldığı pusulanın dünya yurttaşlığı, dönüştürülmüş ifadesiyle *dünya seyircisi (Weltbetracher)* olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Kant’ın politik ideali olarak dünya yurttaşlığı onun politika felsefesinin son uğrağı olarak evrensel anlamda bir ortak iyi kurgusunu ifade eder biçimde kurgulanmaktadır. Kersting ise Hobbes, Locke ve Rousseau’nun doğal durumu aşmak ve devletin sınırlarında durmak ile yetinirken Kant’ın bu sınırları aşarak devletlerarası düzeyi de düzenlemeye girişmesinin ve bu yolla politika felsefesini “en yüksek politik iyi” olarak dünya barışı düzeyine taşınmasının altını çizmektedir (Kersting, 2017, s. 99). Buna göre Kant’ın felsefesinde dünya barışı fikri insanın en önemli politik hedefi olarak konumlanmaktadır.

Kant’a göre insanları ilgilendiren her hukuki örgütün temeli ya bir ulusa mensup olmak bakımından kamu hukukuna, ya devletler bazında olan ilişkilerde devletler hukukuna, ya da her halükârda birbirleri ile olan ilişkilerinde evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olmalarından dolayı insanlar veya devletler bazında bir dünya vatandaşlığı hukukuna dayanmaktadır. Bu noktada Kant, küresel bir ortak iyi olarak ebedi barışın ortaya koyulabilme imkanını üç ana madde altında toplamaktadır. Bunlardan ilki ise onun *a priori* hukuk idealine dayalı politika anlayışını tamamen destekler nitelikte görünmektedir: “Her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır” (Kant I. , 2015, s. 334).

Doğal hukuk ile ilişki içerisinde olan ve bu anlamda bahsedilen ilkeleri temelinde barındıran cumhuriyetçi anayasa, Kant'a göre, ebedi barışı sağlamak için oldukça uygun bir mahiyettedir. Bu türden bir anayasada yurttaş, verdiği oy ile karar verme sürecini elinde tutacağından ve altına gireceği yükümlülüğün sonuçlarından birinci elden etkilenen olacağından verilen kararlar daha basiretli ve gerçekçi olacaktır. Kant, bu noktada savaşın ilan edilip edilmemesi gerektiği ile ilgili soruya cumhuriyetçi anayasada nasıl karşılık verileceğine dair bir örnek ile neden bu türden bir anayasanın daha tercih edilebilir olduğunu serimlemektedir. Olası bir durumda yurttaş bu türden bir soruya dair bir karar verirken kendisinin bu savaşa fiziken dâhil olması, bu konudaki maddi masrafları kendisinin karşılayacak olması, savaşın yıkımlarını yine kendisinin onaracak olması ve savaş sonrasında başka savaşlara yol açacak borçlanmalara girilmesi meseleleri hakkında böyle bir kararı verirken hâlihazırdaki bireysel refahından pek de bir şey eksilmeyecek olan bir hükümdardan daha fazla kaygıya sahip olacaktır. Dolayısıyla yurttaşın kendisini de dikkate alır görünen bu türden bir anayasa ile savaş, bir hükümdarın deyimi yerindeyse keyfi karar verebileceği kadar basit bir eylem olmaktan çıkıp büsbütün gerçek bir hal alacak, bu anlamda ebedi barışın neden tercih edilmesi gerektiği açıkça kendini ortaya çıkaracaktır.

Kant'ın bu yaklaşımı bir yana dursun, onun cumhuriyetçilik ideali her ne kadar teoride yurttaşı gözetilen bir çizgide tasalanmış görünse de burada hatırlanması gereken bir diğer nokta hukukun ve yasanın son tahlilde merkezde konumlanmasıyla öne çıkan yasanın yürütücüsü olarak egemenin mahiyetidir. Kant, ortak iyiyi kurucu en temel faktör olarak hukukun egemen eliyle ortaya koyulan zor aracılığıyla uygulandığına dikkat çekerek istisnanın sadece ve sadece devlet başkanına ait olduğunun altını çizmektedir (Kant I. , 2017, s. 47). Bu noktada Kant, her ne kadar savaş söz konusu yurttaşın bekasını gözeterek halk onayını ön plana çıkarsa da sonunda egemenin savaş kararlarını vermede hukuken yetkili olduğunu vurgulamakla temelde kendi söylemine ket vuruyor görünmektedir, bu noktada Kant'ın teorisi ve pratiği arasındaki gerilim modern egemenlik teması üzerinden bir kez daha açığa çıkmaktadır.

Kant'a göre, yönetim biçiminin hukuk düşüncesi ile bağdaşabilmesi için temsili olması gerekmektedir. Buna göre yasama gücü ve yürütme gücü aynı elde olmamalıdır. Genel iradeyi yok sayan ve yasamada bu anlamda kesin boşluklar barındıran demokrasiden farklı olarak otokraside ve aristokraside her ne kadar bu konuda kusurlu da olsalar temsili

bir yönetim biçimi mümkündür. Yasamayı meydana getiren yurttaş için ise yasama hakkı onda olduğu sürece egemenliğin yürütme biçimi göz ardı edilebilir hale gelmektedir. Daha önce altını çizdiğimiz üzere, yönetenlerin sayısının olabildiğince az olduğu ve bununla beraber temsil edilenlerin sayısının olabildiğince çok olduğu yerde, Kant’a göre, o kadar cumhuriyetçi anayasaya yaklaşılmış olmaktadır. Bu noktada mühim olan olabildiğince çok yurttaşın temsiliyetidir. Buna imkân sağlayan en verimli yönetim ise cumhuriyetçi anayasa ile sağlanmaktadır. Buradan hareketle ebedi barışa yönelik hukuki ide de özgür bir yönetim biçimi olarak ancak cumhuriyetçi yönetim biçimi ile gerçekleşebilmektedir.

İkinci madde ise şu biçimde ifade edilmektedir: “Devletler hukuku özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır” (Kant I. , 2015, s. 338). Buna göre, Hobbes’un doğal durum tasavvurunda vurgulanan bireylerin arzularında temellendirilmiş savaş durumuna benzer biçimde gerçekleşen güvensizlik durumu, devletler bazında da geçerlidir (Kant I. , 2022, s. 210). Bu durumda her devlet kendisinin yargıcı olarak konumlandırılmaktadır. Bu anlamda bir devletin komşularından gelme ihtimali olan herhangi bir müdahale komşuluk kavramının kendisini bir tehdite dönüştürmektedir. Doğal duruma benzeyen devletlerarası ilişkilerde savaş, buradan hareketle meşru bir mahiyettedir. Bir devletin etrafını çevreleyen tehditlerin yarattığı bu savaş durumundan kurtulmak ise, bireylerdeki benzer olarak, ayrı ayrı tüm ulusların tek bir devlet olmaksızın bir araya geldiği bir uluslar federasyonu ortaya koymak ve bu yolla devletlerin özgürlüğünü garantileyecek bir güvenli alan yaratmak ile mümkün olmaktadır.

Kersting’e göre Kant ve Hobbes, barış modelleri konusunda oldukça farklılaşmaktadır (Kersting, 2017, s. 100). Bu noktada Kant, hukukun mümkün kıldığı uluslararası bir barış tasarımı ortaya koyarken Hobbes’un stratejisi doğa durumundan hareketle kurulmaktadır. Kant, uluslararası doğa durumuna bir anayasal düzen aracılığıyla son verirken Hobbes, bu doğa durumunu destekleyerek “silahlandırılan güvensizlik”ten kaynaklanan bir silahlanma dengesini aramaktadır. Bu anlamda Kersting, Kant’ın düşüncesini *barış dengesi* olarak ifade ederken Hobbes’un düşüncesini bir *terör dengesi* olarak ifade etmektedir.

Kant’a göre her bir devlet bir yasa koyucu ve halkın hiyerarşik ilişkisini gerektirdiğinden tüm devletlerin bir araya gelerek tek bir devlet oluşturmasına imkân bulunmamaktadır;

dahası böyle bir devlet yapısı oluşsa bile despotizm riskini her zaman içinde barındıracaktır. Bu anlamda söz konusu olan devletlerin karşılıklı haklarını garantileyecek bir barış ittifakında hukuki olarak temellenmiş milletler birliğidir. Kant için, teoride, evrensel ahlak ile inşa edilmiş ortak bir yasa ile devletlerin bir araya geldiği bir dünya cumhuriyeti fikri ebedi barış ereği temel alındığında en ideal çözüm olarak görünmektedir. Fakat devletlerin arzularında temellenen devletler hukuku fikri onlar için bir anayasa çerçevesinde düzenlenmiş kesintisiz barış durumundan daha çekici mahiyettedir. Bu anlamda Kant, tüm devletlerin ortaklığında gerçekleşebilecek bu yapının mevcut durumda tam anlamıyla ortaya konamayacağını öngörmekte ve ehveni şer olarak savaş durumunu engelleyecek bir devletler arası ittifaka razı olmaktadır. Ebedi barışa yaklaştıran bu fikir ile beraber bir dünya cumhuriyetinde olduğundan farklı olarak sürekli ittifakın bozulma riski ise baki kalmaktadır.

Son madde ise dünya vatandaşlığını kurucu mahiyettedir: “Dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel konukluk (misafirlik) koşulları ile sınırlanmalıdır” (Kant I. , 2015, s. 342). Kamu hukuku ve devletler arası hukuk, temelde devleti, onun iç ve dış ilişkilerini temel alırken dünya vatandaşlığı hukuku bir ulusun uyruğu olmaksızın sadece akla sahip bir insan olmak bakımından dünyadaki tüm insanlar için geçerli olan evrensel bir hukuk anlayışı olarak konumlandırılmaktadır. Bir uyruk olarak insan, bulunduğu ulus içerisindeki kamu hukukuna, Kant’ın durumunda bir yurttaş olarak cumhuriyetçi bir anayasaya tabidir. Aynı zamanda uyruk olmakla devletler arasında uygulanacak barışa yönelik anayasal bağ sayesinde devletler hukukuyla da dolaylı yoldan ilişki içerisindedir.

Burada dikkat çekilmesi gereken nokta şudur, dünya vatandaşlığı vurgusunda birey, devletten bağımsız olarak ele alınabilme imkânına sahip olmaktadır. Örneğin, isimsiz bir toplulukta olmak bakımından bir ulusun vatandaşı olmayan, ulusundan dışlanmış, savaş yoluyla vatansız bırakılmış herhangi bir insan da dünya vatandaşlığı hukuku anlayışı çerçevesinde misafirlik hakkından yararlanabilmektedir. Kant’a göre bütün insanlar en temelde yeryüzünün ortak sahipleridirler (Kant I. , 2015, s. 342). Küre şeklindeki dünyada zorunlu olarak bir arada yaşam içerisinde bulunan insanlar, en başta, bu küre üzerinde hakka sahip olmak bakımından eşittirler. Fakat bu eşitlik, aynı dünyanın vatandaşlarının sınırsız bir özgürlük ile istediklerini yapabileceği anlamına gelmemektedir. Kamu hukuku ile bir devletin iç hukukuna dair düzenlemeden ve devletler arası hukuktan sonra dünya vatandaşlarına dair bir hukuki yapının inşa edilmesi ve bu anlamda ebedi bir barış

çerçevesinde bir arada yaşamın sorunsuz bir şekilde teşekkül etmesi için bazı asgari sınırlandırmalar getirilmesi gereklidir. Tam da bundan kaynaklanan sebeple dünya vatandaşlığı hukuku evrensel misafirlik koşuluyla sınırlandırılmaktadır.

Dünya vatandaşı olarak insan, dünya üzerindeki herhangi bir devlete yaptığı bir ziyarette buradaki huzura zarar getirmediği düşman olarak algılanmama hakkına sahiptir. Kendi yaşamına zarar gelme riski bulunduğu yabancı, ülkeye girmekten alıkonabilir fakat aksi bir durumda yabancı için bir misafirlik hakkı söz konusudur. Aynı zamanda yeryüzünün ortak sahipleri olarak insanların, birbirlerinin toplumlarına kabul edilmeyi talep etme hakları da bulunmaktadır. Elbette bu, koşulsuz bir biçimde kişinin ulusa kabulünün gerçekleşeceği anlamına gelmemektedir. Bu hak, seyahat etme ve muhatap alınma gibi eylemleri kapsamaktadır. Bu noktada yabancı, insan olmak bakımından saygı duyulması gereken geçici bir misafirdir. Onun topluma kabul edilmesi için bu konuda başka özel anlaşmaların devreye girmesi gerekmektedir.

Kant'ın dünya vatandaşlığında dair vurgusu, evrensel barış düzeni içerisindeki insanın yerine ve bu anlamda en yüksek politik iyiye dair önem arz eden, çağımızı da derinden etkileyen bir düşünce olmak bakımından etkili bir mahiyettedir. Dünya vatandaşlığına dair bir ideal en temelde politik ortak iyiyi tesis eden bir sürekli ve en nihayetinde kalıcı barışın amaç olduğu hukuk düzeni idealidir. Bu hukuk sistemi, insanlığa dair bir hukuk düşüncesinin en genel halkası olarak ele alınabilmektedir. Elbette bu düşünce, bir ide olarak insan haklarını destekleyici bir konumda bulursa da kendi başına mükemmel değildir. Kant'ın kozmopolitizm teorisinin kendi içerisinde bazı ikilemleri bulunmaktadır.

Şallı, hiçbir devletin üyesi olmayan insanlar söz konusu olduğunda *Ebedi Barış*'ta ortaya koyulan tanınma vurgusunun daha sonra yazılan *Ahlak Metafiziği*'nde kaybolduğunu öne sürmektedir (Şallı, 2018, s. 104). Ona göre Kant, sonraki eserinde, devletsizlik vurgusundan farklı olarak milletlerarasılık vurgusuna önem atfetmekte, bu anlamda ötekilerin haklarına dair meseleyi sınırlayarak yüzeysel kılmaktadır. Ek olarak Kant, farklı insan ırklarının farklı becerilerde olduğunu kabul eder konumuyla karşımıza çıkarken bu noktada akla sahip olmak bakımından eşit olan insanların her birinin aklını aynı ölçüde kullanamaması durumunda nasıl bir tavır sergileneceği sorusu bir soruna dönüşmektedir. Şallı'ya göre Kant'ın düşüncesi bu konuda ikircikli tutum içermektedir; bir yandan evrensel anlamda aklın kullanımına dair eşitlik fikri söz konusuysen diğer bir

yanda ise ırklar arası farklardan kaynaklanabilecek eşitsizlik durumu belirsiz bırakılmaktadır (Şallı, 2018, s. 105). Dolayısıyla insanlığın kimleri kapsadığı, bu noktada bir soru olarak konumlanmaktadır. Bu duruma aynı zamanda mülkiyet meselesini incelerken görülebilen emekçiler ve kadınlara dair eşitsizlik vurgusu eklenilebilmektedir.

Tüm bunlara rağmen, ulus devlet ve insan hakları arasındaki gerilim söz konusu olduğunda teorisyenler Kant'ın kalıcı barışı amaçlayan dünya yurttaşlığı düşüncesini referans almışlar ve geliştirmişlerdir. Kant'ın bu düşüncesi yersiz-yurtsuzluk fikrine dair birçok çağdaş tartışmaya dayanak sağlamış, bu anlamda Arendt, Habermas ve Benhabib gibi düşünürlerin ötekilerin haklarını içeren çalışmalarının ana kaynağı haline gelmiştir.

SONUÇ

Ortak iyi teması, felsefe tarihi boyunca süregelen bir arada yaşam düşüncelerinin odak noktasında yer almıştır. Toplamları oluşturan bireylerin kendi özel “iyi”lerinin yanında aynı zamanda öteki bireyler ile ortaklaşan birtakım “iyi”leri barındırması, onların bir arada yaşam için bir araya gelmelerine neden olmuş, bu anlamda toplumsal yapıların kuruluşunda ortaklık fikri merkezi bir yer tutmuştur. Birey ve toplum ilişkisi çerçevesinde kamusal ve bunun özel yaşam ile ilişkisi kavramın ilgileri arasında yerini bulmuş, bu anlamda diğeri ile bir arada sosyal bir yaşantının nasıl kurulabileceğine dair soru defalarca sorulmuştur. Bu noktada bizim ele aldığımız soru da iki modern düşünürün felsefelerinde bu kavramın nasıl bir yer tuttuğu ile ilgilidir.

Çalışmamızda modernitenin yapısı gereği bir arada yaşama dair kurgularını insan çerçevesinde ele alan, bu anlamda özellikle insanın insan ile ilişkisi esas alındığında hem benzer hem de farklı yönleri düşüncesinde barındıran iki büyük sistem filozofunun düşünceleri etik ve politik temelleri ağırlıklı olarak ortak iyi kavramı çerçevesinde ele alınmış ve buradan hareketle ortak iyinin imkanını barındırıp barındırmadıkları sorusu araştırılmıştır. Her iki düşünürün sistem felsefelerinde mümkün olduğunu düşündüğümüz ortak iyi kurgusunun hangi şartlarda nasıl sağlandığına ilişkin inceleme birbirleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu incelemeler süresince düşünürlerin bir arada yaşamın sağlanabilmesi kapsamında ortaya koydukları izlekler ve vardıkları sonuçlar eleştirel anlamda bir bakış açısıyla serimlenmiştir. Düşünürlerin sistemleri kronolojik bir bakış açısıyla ele alınmış olup temelde sırasıyla epistemoloji, felsefi antropoloji, etik, politika felsefesi ve hukuk felsefesi merkeze alınarak incelenmiştir.

Öncelikle Hobbes’un düşüncesinde insanın bilgisini nasıl edindiği fikri onun sistemine dair çalışmanın başlangıç noktasını oluşturmuştur. Bu noktada Hobbes’un felsefi sisteminin insana dair hangi temellere dayandığı sorusu araştırılarak ortaya çıkan sonuçların sonraki bölümler için bir dayanağı teşkil etmesi amaçlanmıştır. Hobbes’un materyalist bir perspektife sahip oluşu filozofun yapısı gereği onun düşüncesini baştan sona inşa eden ana etmenlerden biri konumundadır.

Hobbes’un insan bilgisine dair düşüncesi dış dünyaya dair algının bütünel maddeye dair bir perspektiften hareketle kurulması biçiminde ortaya konmuştur. Bu noktada insanın

duyu algılarına maddenin dayatılması süreci sonunda insan tam da sıradan bir maddenin etki-tepki prensibinde olduğu üzere kendisinin de madde olarak etkiye uğramasıyla dış dünyaya dair bilgi sahibi olabilmektedir. Bu noktada Hobbes, analitik-sentetik bir yöntem kullanarak insanın zihnindeki parçalardan devleti oluşturan parçalara kadar süregelen düzeni detaylı bir biçimde ele almıştır. Sisteminde boşluk bırakmak istemeyen Hobbes, tüm düşüncesinin teknik zeminini epistemolojisinde sağlamış görünmektedir. Dolayısıyla ortak iyiye dair politika kurgusunun ilk nedenlerine ulaşabilmek için Hobbes'un epistemolojisinin ele alınması zorunluluk arz etmekteydi. Burada insan algısından başlayan süreç incelenerek Hobbes'un hangi ontolojik tavrı kendisine ilke edindiği ortaya çıkarılmıştır. Burada serimlenen kökensel bilgiler, düşünürün insan doğası tasarımını aydınlatmak üzere kullanılmış, bu anlamda antropolojik alan söz konusu olduğunda birer ön koşul görevi görmüştür.

Kant'ın felsefi sistemi söz konusu olduğunda ise onun epistemolojisinin incelenmesinin gerekliliği özgürlük anlayışını belirleyen fenomen ve numen ayrımlarının nasıl ortaya koyulduğunu göstermek ihtiyacından kaynaklanmıştır. Bu noktada insan bilgisinin nasıl mümkün olduğuna dair temelleri ele aldığımız bu bölümde Kant'ın felsefe alanında ortaya koymuş olduğu devrimin mahiyeti üzerinden "Ne bilebiliriz?" sorusunun numenal alandan çıkan bir imkân bakımından özgürlüğü sağlayışı, onun etiğine gidecek yolda kurucu mahiyette konumlanmıştır. Kant'ın aydınlanmacı perspektifinden yola çıkarak ortaya koyduğu analitik inceleme kapsamında insan zihninin işleyişine dair anlatıda yer eden zaman-mekan ve kategorilerin çalışma biçimiyle insanın anlama yetisinin içerimi ortaya koyulmuştur. Bu noktada nesnenin özne ile ilişkisinde ele alındığı sistem çerçevesinde yapılan devrimin etkileri etik ve politik alanın inşasında kendini göstermiş ve ele alınmıştır. Kantçı öznenin ortaya koyduğu özgürlük fikri söz konusu olduğunda onun tüm edimlerini kuran ide olarak bu fikir, merkezi bir konuma yerleştirilmiştir. Hobbes'un temel aldığı doğa nedenselliğine karşı özgürlükten kaynaklanan nedensellik fikri Kant'ın insana dair yaklaşımında anahtar noktayı oluşturmuştur. Buradan hareketle Kant, etik teorisini kurgulayabilmiştir.

Hobbes'un antropolojisi söz konusu olduğunda düşünürün insana dair tavrının epistemolojik zeminin üzerine yerleştirildiği görülmüştür. Sıradan maddelerdeki itme ve çekme kuvvetlerinde olduğu gibi karmaşık bir otomat addedilen insanlardaki sevgi ve nefret duyguları üzerinden insan doğasına dair hareketin temelleri kurgulanmıştır.

Hobbes'ta insana dair doğa, arzu kavramı etrafında tasarımılanmıştır. Bu noktada güdülerinden hareketle arzuladığı şeyin peşinde koşan insan teması hukuki duruma dair süregelen tüm hareketlerin rasyonel bir biçimde açıklanabilmesini sağlamıştır. Maddi belirlenim nedeniyle arzulayan ve çıkarını gözeten insan, Hobbes'un insan düşüncesindeki odak noktasını oluşturmuştur. Bu noktada insan, çıkarlarını gerçekleştirebilmek adına her yolun mübah olduğu bir tutumla karakterize edilmiştir. İnsanın hedonist ve egoist tutumu ön plana çıkan etmenlerini oluşturmuştur. Bu noktada insana dair özgürlük anlayışı da içsel bir belirlenimin iradesini yönlendirebilmesine izin vermeyen doğal yapısı neticesinde negatif özgürlükten hareketle kurgulanmıştır. Dolayısıyla, insanın doğal yapısının detaylıca incelenmesi, onun öteki ile ilişkisinde bir aradalık yapısını nasıl, ne biçimde kuracağına dair ipuçlarını sağlaması motivasyonu ile gerçekleştirilmiştir. Böylece buraya dair bir inceleme insanın etik tutumunun nasıl konumlandığına da ışık tutabilmiştir.

Hobbes'un etik tutumu söz konusu olduğunda ise insanın öteki ile ilişkisinde sadece arzularını tatmin etmek hedefiyle hareket eden, bu bakımdan hayvandan farksız olan bir canlının çevresindeki her şeyi araç olarak kullanabilme potansiyeline dikkat çekilmiştir. Bu anlamda ahlaka dair bir yapının araştırıldığı noktada Hobbes'un insan tasavvurunun ortaya koyduğu "iyi" anlayışının yalnızca arzuya yönelim üzerinden, tikel amaçlar çerçevesinde, görelilik olarak tasarlandığı anlaşılmıştır. Bu noktada insanın hayatta kalma istencinin hareket noktası olarak belirlenmesinin, birey olarak insanın öncelikli olarak dar anlamda mülkiyetini koruma çabasının temel nedeni olduğu görülmüştür. Herhangi bir pozitif yasanın bulunmadığı durumda yaşamı korumanın aynı zamanda tahakküm etmeye zorunlu olarak götüren bir süreç olması sonucunda geniş anlamdaki mülkiyet kavramı da değer kazanmıştır. Bu anlamda güç sahibi olmaya dair bir istencin getirdiği mülk sahibi olmak gerekliliği, mülkiyet kavramının Hobbes'un felsefesindeki hayati yerini işaret etmiştir. Bu noktada, dışarıdan bakıldığında sadece maddenin devriminin süregeldiği fakat meselenin yaşamı sürdürmek olduğu ortamda Hobbes'un insan ile insan arasındaki potansiyel ilişkiyi açıklamak amacıyla kullandığı doğa durumu varsayımının bir arada yaşamı engelleyiş tarzının altı çizilmiştir. Dolayısıyla Hobbes'un etik tutumu ve onun getirdiği insan ilişkileri tasarımı sonucunda bir arada yaşam için ortak iyinin nasıl mümkün olabileceğine dair sorunun ilk yanıtına ulaşılmıştır. Bu yanıt, hukukun getirdiği zorda temellenen modern devlet yapılanması olarak ifade edilmiştir.

Kant'ın etik teorisi söz konusu olduğunda ise insanı insan olarak kendinde değerli bulan hümanist bir anlayış ile karşılaşmıştır. Bunun nedeni ise insanın akıl sahibi tek varlık olmak bakımından otonom olması olarak konumlandırılmaktadır. Kant'ın aydınlanmacı anlayışının vaaz ettiği aklın cesurca kullanımı ve ergin olmama durumundan kurtuluş fikirleri otonom insan yapısını desteklemektedir. Hobbes'un arzu temelli belirlenime sahip insan düşüncesinin bu noktada Kant'ın düşüncesine taban tabana zıt konumlandırıldığı görülmüştür. Kant'ın kendine evrenselleştirilebilir bir maksimi ilke edinebilen insan tasavvuru Hobbes'un dışsal yasaya güdümlü bireyi ile çelişir mahiyettedir, bu noktada iki farklı kurgu ortak iyi anlayışını tesis etmede belirgin farklar yaratmıştır.

Kant'ta insan doğasının Hobbes'a yakınsayan bir biçimde inşa edilmesi çalışmamızın en dikkat çekici yanlarından birini teşkil etmektedir. Bu noktada Kant'ın toplumdışı nitelikleri doğasında barındıran bir *eğri odun* olarak insan anlayışının asosyal ve egoist temelleri onun insan tasavvurunun öne çıkan noktaları olarak konumlandırılmıştır. Bunun yanında Kant'ın tarih düşüncesinin incelemeye alınması bencil insanın konumunu daha detaylı görebilmek açısından gereklilik oluşturmuştur. Buradan hareketle ilerleme fikri çerçevesinde insanın hem toplumsal hem de toplumdışı yetilerinin bir devinimi ortaya koyduğu ve bu yolla gelişimin imkanını içerisinde barındırdığı anlaşılmıştır. Kant'ın felsefesinde tarihin bir arada yaşamı tesis edecek temel yapılardan biri olarak ele alınışı ise dikkat çekilen noktalardan olmuştur.

Modern politika felsefelerinde mülkiyet teması başlı başına öne çıkan bir tema olmak bakımından Kant ve Hobbes'un düşüncelerinde de merkezi bir noktada konumlandırmıştır. Bu temanın Kant'ı Hobbes ile ekonomik anlamda liberalizm görüşünü paylaşmak bakımından yan yana getiren bir yanı içerdiği gözlemlenmiştir. Tarih felsefesi ile yakın ilişki içerisinde ele alınan ben sevgisi temelli mülkiyet istenci Kant'ın politik kurgusuna giden yolda önemli bir uğrak olarak değerlendirilmiştir. İnsan doğasında içkin bir halde konumlanan ben sevgisinin yarattığı mülk edinme istenci, Kant ve Hobbes'un düşüncelerinde politikayı kurucu mahiyette olmak bakımından en önemli ortak temalardan birini oluşturmuştur.

İki düşünürün de mülkiyet temelli eşitsizliği sistemlerinde barındıran anlayışları söz konusu olduğunda, politikayı ve dolayısıyla hukuku kuran düşüncelerinin temelde başka

türden bir eşitliği, hukuk temelli bir eşitliği ortaya koymuş olduğu ise dikkat çeken noktalardan birini teşkil etmektedir. Doğa durumu fikrinin güç ve mülkiyet istencini sınırsız özgürlük ile ilişkisinde içerisinde barındıran kaotik yapısı, Hobbes ve Kant'ın düşüncelerini politikanın ve bu yolla hukukun inşasına doğru götürmüş, bu noktada hukuki eşitlik üzerinde temellenen ortak iyinin imkânı ortaya çıkmıştır. Bu durum Hobbes'ta *commonwealth*, Kant'ta *res publica* olarak karşımıza çıkarken politika ve hukukun sayesinde bir arada yaşamın tesis edildiği ortaklık sistemini ve bu yolla kamusal refahı ifade etmiştir.

Hobbes'un politik tutumu söz konusu olduğunda süregelen doğa durumu tasarımının yaşam için elverişsiz oluşu bireylerin ortaklaşa tesis edebilecekleri daha güvenli yeni bir duruma geçiş için zorunlu bir biçimde aksiyon alması gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu aksiyonun yöntemi ise toplum sözleşmesi olarak ilan edilmiştir. Modern toplum sözleşmesi fikrinin Hobbes'un düşüncesinde mümkün olabilecek yegâne bir arada yaşam kurgusunu ortaya koyma yöntemi olarak konumlanması bireylerin ortak iyisini ifade eden biricik yöntemi ele almak bakımından önemli bir mahiyette çalışmamızda yer bulmuştur. Bunun yanında Hobbes'un politik tutumu söz konusu olduğunda sözleşmenin yazarı, yürütücüsü ve yargıcı olarak konumlanan mutlak yetkiye sahip egemenin niteliği bu noktada özel bir inceleme alanını oluşturmuştur. Modern egemenliğin tüm niteliklerini içerisinde barındıran bu yapının potansiyel olarak hem liberal hem de mutlakiyetçi bir biçimde alımlanabilmesinin ortaya çıkardığı çatışmaların altı çizilmiştir. Dolayısıyla egemenliğin tüm detaylarıyla incelenmesi süreci, hukukun inşasının niteliğinin anlaşılmasına da ön ayak olmuştur.

Kant'ın düşüncesinde dağıtıcı adaletin sağlanabilmesi için en uygun yöntemin *a priori* yasanın vaaz ettiği biçimde egemenliğin kurulduğu kökensel sözleşme olduğu ön plana çıkmaktadır. Bu noktada Hobbes'u takiben Kant'ın "sözleşmeci" olarak nitelendirilebilecek bir düşünür konumunda bulunması her iki figürü ilişkilendirebilmek bakımından önem teşkil etmiştir. Bu noktada, sözleşme söz konusu olduğunda Kant'ın hukuki durumu kurucu temel vurgusu yasanın *a priori* olarak belirlenmesi biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Kant'ın politik kurgusunda Hobbes'ta olduğu üzere empirik etmenlerin zorlamasının ön planda olmadığı görülmüştür.

Hobbes'un hukuk anlayışında, onun "ak Hobbes" ve "kara Hobbes" olarak adlandırılmasına sebep olan detaylar, hukukun temelini oluşturan sözleşme anlayışının sadece "koruyucu ve kollayıcı" olmanın ötesinde aynı zamanda "tahakküm edici" bir yönü olduğunu göstermek açısından önemli bir role sahiptir. Bu detaylar, sistemin ikili yapısını açıklayarak bu çelişkiyi vurgulamaktadır. Bu noktada, en nihayetinde genel anlamda sistem ele alındığında, Hobbes'un sözleşme düşüncesinin anayasal düzen temelli oluşu toplumu kurucu en temel özellik olmak bakımından öne çıkmakta ve bu anlamda yönetimselliğin içerimi her ne olursa olsun yaşamın engellenmesinin karşısına konan bir yapı olarak Hobbes'un düzeni, bir ortak iyiyi tesis etmek bakımından önem arz ediyor görünmektedir. Ek olarak, Hobbes'un din ile ilişkisinde ise kilisenin tahakküm edici yapısından kurtularak bu kurumun kendisini tahakküm altına alan bir egemenlik yapısının öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu noktada modern egemenliğin şartları gereği bölünmezliğin sağlanması adına dinin "evcilleştirilmesi" fikri önem arz etmektedir. Dolayısıyla bölümün niteliği, egemende cisimleşen modern devletin ve dolayısıyla toplumun ortak iyisi adına uhrevi otoritenin ortadan kaldırılması olarak ortaya koyulmuştur. Ortak iyi söz konusu olduğunda bu noktada uhrevi iktidar engelini yarattığı problemin egemen lehine çözüldüğü görülmüştür.

Hobbes'ta karşımıza çıkan ikircikli yapının Hobbes'un etkisiyle aynı zamanda Kant'ın hukuk felsefesinde de karşımıza çıktığı görülmüştür. Bu noktada insan haklarını önceleyerek onu amaç olarak kurgulayan bir etik teorinin yanında, iktidarın güçlerinin yasama, yürütme ve yargı olmak üzere dengelenmeye çalışıldığı, ek olarak eşit, özgür ve bağımsız yurttaş tasavvurunun vurgulandığı Kant'ın devlet sisteminde aynı zamanda Hobbes'tan miras kalan otoriter etkiler ile de karşılaşılmaktadır. Bu noktada yurttaşın teorik olarak cumhuriyet ideallerine göre kavramsallaştırılması bir yana dursun, pratik anlamda egemenin yürütme ve yaptırım gücü ön plana çıkmaktadır. Egemenin, Hobbes'un *Leviathan*'ına yakınlaştırılması suretiyle gerçekleşen bu ikircikli durum Kant'ın hukuk düşüncesini sorguya yol açmaktadır. Bu, Kant'ın felsefesinden hareketle ortak iyinin inşasında en büyük engellerden birini oluşturmak bakımından dikkat çekici görünmektedir, bu anlamda mesele özel olarak kamusal ile ilişkisinde ele alınmıştır.

Kant'ın egemenlik düşüncesindeki otoriter addedilebilecek niteliklerin yanında aynı zamanda düşüncesini görece özgürlükçü kılacak imkanlar da bulunmaktadır. Bu noktada Kant'ın felsefesindeki ifade özgürlüğünde temellenen kamusal imkânı karşımıza

çıkılmaktadır. Kamusal meselesine çalışmamızda yer ayırmamızın temel nedeni Kant'ın Hobbes'tan farklılaşarak eleştirel bir tavır ile ortaya konabilecek reform düşüncesine alan açmasıdır. Bu noktada cumhuriyetçi anlayışın sürdürülebilir kılınmasını sağlayacak yurttaş niteliklerinin yanında aynı zamanda ifade özgürlüğüne alan ayrılarak ortak iyinin bireyler nezdinde kamusal alanda tesis edilebilmesi imkânı karşımıza çıkmaktadır. Bu nokta Kant'ı Hobbes'tan farklılaştıran en önemli etmenlerden biri konumundadır. Dolayısıyla kamusal imkânı aracılığıyla ortak iyinin tesis edilmesine dair otoriterlik engelinin yurttaş lehine çözülebileceği fikri Kant'ın anlatısında mümkün görünmektedir.

Kant'ın evrensel anlamda bir ortak iyi tasavvurunu öne sürmesi, Hobbes'un devlet hukukunun ötesine geçerek meseleyi bir adım daha öteye taşımasının bir göstergesi olarak anlaşılmaktadır. Bu noktada Kant'ın ortaya koyduğu cumhuriyetçilik fikrinin tüm dünyada kendine yer edinmesiyle ortaya çıkabilecek konfederasyon düşüncesi, devletler arası yapılanmada dahi bir barış istencini gündeme getirmesine işaret etmektedir. Kant'ın sadece kamu hukukuna dayalı bir barış ideali ile sınırlı kalmayıp, bunun yanında kesintisiz bir barış durumunu devletlerarası hukukta da arayışı evrensel bir ortak iyi fikrinin ifadesi niteliği taşımaktadır. Herhangi bir devletin yurttaşı olsun ya da olmasın insanın dünya yurttaşlığının mümkün olduğuna dair vurgu da bu evrensel barış idealini destekler niteliktedir. Bu anlamda ebedi barış kurgusunun evrensel ortak iyiyi teklif etmesi nedeniyle bir arada yaşamı kurma istencine işaret etmek bakımından değeri gözlemlenmiştir.

Son tahlilde, her ne kadar iki düşünür kendilerine özgün bir arada yaşam kurgularına sahip olsalar da, aynı zamanda her ne kadar her ikisi de içerisinde çatışkılar barındıran ikircikli durumları sistemlerinde barındırsalar da Kant ve Hobbes'u ortaklaştıran en büyük nokta temelde barış istenci olarak konumlandırılmaktadır. Barış kavramı, her iki düşünürün de politika felsefelerinin merkezinde nihai bir amaç olarak bulunmak bakımından kurucu bir mahiyettedir. Bu anlamda hem Kant hem de Hobbes için bir arada yaşamı kurgulamak adına ortak iyinin “barış” üzerinden temellendirilmesi fikri bu çalışmanın ana bulgusu mahiyetindedir. Dolayısıyla, barış kavramı söz konusu olduğunda Kant ve Hobbes'un felsefeleri ortak iyi düşüncesine imkân verir durumdadır.

Bu araştırmada ortaya koyulan tartışmanın bugün bize neleri öğretebileceği sorusu ise etki alanını genişletebilmek bakımından önemlidir. En başta Kant ve Hobbes'un düşünce

sistemleri söz konusu olduğunda literatürde yer etmiş en önemli temalardan biri olarak karşımıza çıkan toplumsal sözleşme temasının çağımız politik yapılarındaki kurucu konumu gelecek politik sistemlerin inşasında da temel bir referans olarak önemli bir rol üstlenebilir. Bu noktada iki farklı anlayışa sahip düşünürün sözleşme düşüncesinde uzlaşan perspektifleri, sözleşmenin bir aradalığı kurucu rolünün etkisine dair bir referans kaynağı olabilir. Bu kurucu rolün ortak iyinin inşasında hukuk faktörünün zorunluluğunu vurgulayan yapısı ise toplumsal yapıların kalıcı bir biçimde tesis edilebilmesi için gerekli ilkelerin hangi zeminde var olabileceğine dair yeni perspektifler kazandırabilir.

Hobbes'un sistemi üzerinden düşünüldüğünde ortak iyi kurgusunun ortaya koyulmasındaki tasarım süreçlerinde yetkilerin tek elde toplanması, bu yolla kontrol mekanizmalarından yoksun bir sistemin inşa edilmesi fikri otoriter yönetimlerin sağlamayı vadettiği güvenlik temelli istikrar kazanımının yanında iktidarın tahakküm olanaklarının da güçlenmesi tehlikesine karşı uyarı niteliği taşıyabilir. Diğer bir taraftan, Kant cephesinden bakıldığında ortaya çıkabilecek kamusal imkânında görüldüğü üzere, toplumsal yapı içerisinde bir araya gelen bireylerin ortak iyi kurgusunda aktif rol alışı ve bu anlamda şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkelerine dayalı anlayışları güçlendirecek bir biçimde yönetsel sistemleri dönüşüme uğratma fırsatı toplumsal yapının yönetici yapıya etkisini teşvik edici nitelikteki düzenlemeler için bir başvuru kaynağını oluşturabilir.

Son olarak, toplumsal ilişkilerin temel ilkelerini hukuk vasıtasıyla kurgulama çabalarında Kant ve Hobbes'un bugünün dünyasına dair öğretici bir mesaj niteliğindeki en önemli vurgusunun aslında her ikisinin de ortak amacını teşkil eden barışın sağlanması fikri olduğu söylenebilir. Her nasıl sağlanmış olursa olsun şiddetsizlik ve buna bağlı olarak mümkün olan bireylerin bir arada yaşama imkânı ancak barış düşüncesi eşliğinde gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla tartışmanın çağdaş düşünce üzerinde etki edebilecek nihai katkısının ortak iyinin en temelde bir gereklilik olarak ancak barış düzeni ile mümkün olabildiği fikri çerçevesinde ortaya konan bir referans mahiyeti içerdiği görülebilir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. (Dü.). (2016). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim.
- Ağaoğulları, M. A., Akar, C. B., & Köker, L. (1994). *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Aktan, C. C. (2018). Mülkiyet Hakları Felsefesi. *Emek ve Toplum*, 7(18). doi:DOI: 10.31199/hakisderg.453468
- Alexandra, A. (1989). "All Men Agree on This..." Hobbes on the Fear of Death and the Way to Peace. *History of Philosophy Quarterly*, 6(1), 37-55.
- Arendt, H. (2021). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. (R. Beiner, Dü., D. Sezer, & İ. Ilgar, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. (2009). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2015). *Politika*. (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Balcı, E. Ç. (2018). İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 35(1). doi:10.32600/huefd.434145
- Barbier, M. (1999). *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. Kaktüs Yayınları.
- Çakmak, C. (2021). Thomas Hobbes: Resimler ve Temsiller. F. Gürsoy, K. Gülenç, Ö. E. Gürel, C. Çakmak, T. Ertuğrul, S. Tunç-Ütebay, E. Yolsal-Murteza, & M. E. Kardeş (Dü.) içinde, *Çağımız ve Thomas Hobbes* (s. 151-183). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Çilingir, L. (2020). Kant'ta Siyasetin Ahlakileştirilmesi. *Temaşa*(14), 28-42.
- Çörekçiöğlü, H. (2017). Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku. H. Çörekçiöğlü (Dü.) içinde, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 7-23). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çörekçiöğlü, H. (2017). Kant'tan Bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün Mü? H. Çörekçiöğlü (Dü.) içinde, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 292-312). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Deleuze, G. (2005). *Pratik Felsefe*. Norgunk Yayıncılık.
- Esgün, G. T. (2018). Leviathan'ın Hayaletleri: Scmitt ve Neumann'da Hukuk ve Devlet. *DTCF Dergisi*, 58(1), 905-930. doi:10.33171/dtcfjournal.2018.58.1.42
- Esgün, T. G. (2017). Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş Ve İzin Verici Yasanın Olanakları. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(23), 139-158.
- Esgün, T. G. (2020). Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya: Kant'ın Ahlak Metafiziği'nde Estetiğin. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*(30), 345-358.
- Foucault, M. (2002). *Toplumunu Savunmak Gerekir*. (Ş. Aktaş, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ginsberg, R. (1974). Kant and Hobbes on the Social Contract. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 5(1), 115-119. <https://www.jstor.org/stable/43154970> adresinden alındı
- Gökberk, M. (2018). *Felsefe Tarihi*. Remzi Kitabevi.
- Gülenç, K. (2021). *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e*. (A. Tunçel, & K. Gülenç, Dü) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Güngör, I. (2020). *Immanuel Kant'ın Politika Felsefesi*. Ankara: İksad Publications.
- Günsoy, F. (2021). Modern Din Eleştirisi, Liberalizm ve Modern Doğal Hak Düşüncesi: Leo Strauss'un Hobbes Yorumu. F. Gürsoy, K. Gülenç, Ö. E. Gürel, C. Çakmak, T. Ertuğrul, S. Tunç-Ütebay, E. Yolsal-Murteza, & M. E. Kardeş (Dü.) içinde, *Çağımız ve Thomas Hobbes* (s. 15-77). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Habermas, J. (2003). *Kamsuallığın Yapısal Dönüşümü*. (T. Bora, & M. Sancar, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Haistermann, W. (1968). Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri. *Kant* (T. Mengüşoğlu, Çev., s. 49-62). içinde İstanbul: Felsefe Arkivi.
- Hassner, P. (2017). Immanuel Kant: Ahlak ve Politika İlişkisi. H. Çörekçioğlu (Dü.) içinde, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 102-154). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Heimsoeth, H. (2016). *Kant'ın Felsefesi* (7 b.). (T. Mengüşoğlu, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hobbes, T. (2018). *De Cive: Yurttaşlığın Felsefi Temelleri* (3 b.). (C. D. Zarakolu, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları.
- Hobbes, T. (2018). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hume, D. (2018). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (F. B. Aydar, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Jaede, M. (2017). The Concept of Common Good (PSRP Working Paper No. 8). (G. J. Academy, Derleyici) University of Edinburgh.
<https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/1851/Jaede.pdf> adresinden alındı
- Kant, I. (2006). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi. G. Ateşoğlu, & D. Özlem içinde, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* (U. Nutku, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi* (5 b.). (Ü. G. İoanna Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2015). "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" (1784). N. Bozkurt içinde, *Seçilmiş Yazılar* (s. 309-322). İstanbul: Sentez Yayınları.
- Kant, I. (2015). Katıksız (Duru) Aklın Eleştirisi. N. Bozkurt içinde, *Seçilmiş Yazılar* (N. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Sentez Yayınları.
- Kant, I. (2015). Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme. N. Bozkurt içinde, *Seçilmiş Yazılar* (s. 323-373). İstanbul: Sentez Yayınları.
- Kant, I. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2017). Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz" [Teori ve Pratik]. H. Çörekçioğlu içinde, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 25-74). İstanbul: Ayrıntı.

- Kant, I. (2018). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2019). *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe: Prolegomena* (6 b.). (Y. Ö. İoanna Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2021). *Fakülteler Çatışması*. (M. Albayrak, Çev.) Fol Kitap.
- Kant, I. (2022). *Ahlakın Metafiziği Hukuk Öğretisi* (1 b.). (A. Heper, Çev.) Ankara: Fol Kitap.
- Kant, I. (2022). *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*. (M. Erkan, Çev.) Ankara: Fol Kitap.
- Kardeş, M. E. (2021). Thomas Hobbes Rasyonalitesinin Gerilimleri: Aşknlık, Yasa ve Hakikat. F. Gürsoy, K. Gülenç, Ö. Gürel, C. Çakmak, T. Ertuğrul, S. Tunç-Ütebay, E. Yolsal-Murteza, & M. E. Kardeş (Dü.) içinde, *Çağımız ve Thomas Hobbes* (s. 77-109). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Kersting, W. (2017). Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi. H. Çörekçiöğlü (Dü.) içinde, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 75-101). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lee, S. (2016, Şubat 15). common good. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/common-good> adresinden alındı
- Mendus, S. (2017). Kant: "Dürüst Ama Dar Kafalı Bir Burjuva mı?". H. Çörekçiöğlü (Dü.) içinde, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 155-184). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Moss, L. S. (2010, January). Hobbes and the Early Uses of Economic Method. *The American Journal of Economics and Sociology*, 69(1), 499-523. <https://www.jstor.org/stable/40607765> adresinden alındı
- Müftüoğlü, A. (2022, Spring). Hobbes on the Problem of Secularism. *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*(33), 61-74.

- Öztürk, A. (2023). Hobbes Felsefesinde Özgürlük Üzerine Beş Önerme. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*(49), 197-210. doi:DOI: 10.21497/sefad.1313295
- Read, J. H. (1991, Summer). Thomas Hobbes: Power in the State of Nature, Power in Civil Society. *The University of Chicago Press Journals*, 23(4), 505-525. <https://www.jstor.org/stable/3235060> adresinden alındı
- Riley, P. (1973, Nov.). On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists. *Political Theory*, 1(4), 450-471. <https://www.jstor.org/stable/191063> adresinden alındı
- Sezer, D., & Kalaycı, N. (Dü). (2017). *Siyasalın Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Shatara, A. N. (2016). On the Hypothetical State of Nature of Hobbes and Kant; Same Premises, Different Conclusions. *European Scientific Journal*, 12(23), 209-220. doi:<http://dx.doi.org/10.19044/esj.2016.v12n23p209>
- Strauss, L. (1950, Octobre). On The Spirit of Hobbes' Political Philosophy. *Revue Internationale de Philosophie*, 4(14), 405-431. <https://www.jstor.org/stable/23932625> adresinden alındı
- Şallı, S. (2018). Kant'ta Barış Düzeni, Dünya Vatandaşlığı Ve Ötekiler: Modern Kozmopolitizm Düşüncesinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(5), 92-108.
- Torun, T. (2020). Jürgen Habermas'ın Kamusal Alan Kavrayışı: Rasyonel Politik İrade Oluşumu. *Kaygı*, 19(1), 220-238.
- Ürek, O. (2007). Kant'ta Etik Değerler Olarak Özgürlük ve Saygı. *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(13), 189-197.
- Waheed, H. (2018, Spring). The Common Good. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition)*. (E. N. Zalta, Dü.) <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/common-good/> adresinden alındı

